

Thomas d'Aquin

Somme de théologie

3^{ème} partie, q. 75-78

Q. 75 Le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ

a. 1 Le corps du Christ se trouve-t-il réellement dans ce sacrement, ou d'une manière seulement figurative, c'est-à-dire symbolique ?

Non et oui, semble-t-il.

Hilaire dit dans son 8^{ème} livre sur *La Trinité* : *La réalité du corps et du sang du Christ n'est plus un objet de controverse. En fait, selon l'enseignement du Seigneur lui-même autant que selon notre foi, sa chair est vraiment une nourriture et son sang vraiment une boisson.* Et Ambroise dit dans son 6^{ème} livre sur *Les Sacrements* : *Tout comme est vrai le Seigneur Jésus Fils de Dieu, c'est la vraie chair du Christ que nous recevons, et c'est son vrai sang qui est bu.*

Que le corps et le sang du Christ soient réellement dans ce sacrement ne peut être objet de sensation, mais seulement de la foi qui se fonde sur l'autorité divine. C'est ce qui fait dire à Cyrille, à propos de Lc 22, 19 (*Ceci est mon corps livré pour vous*) : *Tu ne te demanderas pas si cela est vrai, reçois plutôt dans la foi ces mots du Sauveur car, puisqu'il est la vérité, il ne ment pas.*

C'est là d'abord ce qu'implique la perfection de la loi nouvelle. Car, selon He 10, 1, les sacrifices de la loi ancienne ne recelaient que de façon figurative le véritable sacrifice qu'est la passion du Christ : *Il y avait dans la loi une ombre des biens à venir, et non point l'image même des réalités.* Il fallait donc qu'il y eût quelque chose de plus dans le sacrifice de la loi nouvelle, institué par le Christ, pour qu'il s'y trouve celui-là-même qui a souffert, non seulement de façon figurative ou symbolique, mais bien d'une façon vraiment réelle (*etiam in rei veritate*). C'est pourquoi **ce sacrement, qui renferme réellement le Christ lui-même**, selon Denys au 3^{ème} chapitre de ses *Hierarchies ecclésiastiques*, est **ce qui parfait tous les autres sacrements**, en lesquels il y a une participation à la puissance du Christ.

Cela relève deuxièmement de la charité du Christ qui, pour notre salut, a réellement endossé un corps de notre nature. Et comme, selon Aristote au 9^{ème} livre de *l'Éthique à Nicomaque*, ce qui est le plus propre à l'amitié est de *partager la vie de ses amis*, il nous a promis en récompense d'être présent corporellement, d'après Mt 24, 28 : *C'est là où il y aura eu un corps que les rapaces (aquilae) se rassembleront.* Il n'a pourtant pas manqué d'être entre-temps corporellement présent au cours du pèlerinage d'ici-bas : **il s'unit à nous dans ce sacrement par la réalité de son corps et de son sang.** Aussi dit-il en Jn 6, 57 : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.* Ce sacrement est donc **le signe de la plus grande charité, et le soutien de notre espérance**, du fait que le Christ s'y unit si intimement à nous.

Troisièmement, c'est là chose propre à parfaire la foi, laquelle, selon Jn 14, 1, ne porte pas moins sur l'humanité du Christ que sur sa divinité : *Croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* Et **comme la foi porte sur des réalités invisibles, de même que le Christ nous montre invisiblement sa divinité, de même est-ce sur un mode invisible qu'il nous montre sa chair dans ce sacrement.**

Faute d'y prêter attention, certains ont affirmé que le corps et le sang du Christ ne sont présents dans ce sacrement que de façon symbolique. Voilà qui est à rejeter comme hérétique, puisque contraire aux paroles du Christ. C'est pourquoi Bérenger, le premier à avoir inventé cette erreur, a été par la suite contraint de s'en rétracter, et de confesser la vérité de foi.

Objections

1. En Jn 6, 54-61-64, on lit qu'après avoir dit : *Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et ne buvez pas son sang, etc., beaucoup parmi les disciples qui l'écoutaient dirent : "Ce propos est dur",* auxquels il dit lui-même : *C'est l'Esprit qui vivifie, la chair est sans intérêt.* Selon l'exégèse d'Augustin *Sur le Psaume 4*, c'est comme s'il disait : *Comprends ce que j'ai dit en un sens spirituel. Ce n'est pas le corps que vous voyez que vous aurez à manger, et vous n'aurez pas à boire le sang qu'auront fait couler ceux qui me crucifieront. C'est un sacrement que je vous ai confié. C'est par son sens spirituel qu'il vous vivifiera, tandis que la chair n'apporte rien.*

Réponses

1. Cette source fut pour les hérétiques susdits une occasion de se tromper, car ils comprenaient mal les propos d'Augustin. Car lorsque celui-ci dit : *Vous n'aurez pas à manger ce corps que vous voyez*, il ne vise pas à nier la réalité du corps du Christ, mais seulement qu'il eût à être mangé sous l'aspect qui leur était visible. En ajoutant : *Je vous ai confié un sacrement qui vous vivifiera par son sens spirituel*, il ne veut pas dire que le corps du Christ ne serait dans ce sacrement qu'en un sens mystique, mais qu'il l'est **spirituellement, c'est-à-dire invisiblement**, et par la puissance de l'esprit. C'est pourquoi, expliquant dans son *Commentaire sur Jean* l'énoncé : *La chair n'apporte rien*, il dit : *Voilà*

*comment ceux-là ont compris. De fait, ils ont compris que la chair était à manger sous la forme où elle est découpée sur un cadavre, voire vendue au marché, et non pas sous la forme où l'esprit l'anime. Que l'esprit vienne à la chair, et elle apporte beaucoup : **si en effet la chair n'apportait rien, le Verbe n'aurait pas été chair, afin de résider parmi nous.***

2. En Mt 28, 20, le Seigneur dit : *Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde.* Dans son exégèse, Augustin dit : *Jusqu'à ce que le monde prenne fin, le Seigneur est en haut ; et pourtant, c'est ici aussi que le Seigneur est vérité avec nous. Car le corps dans lequel il est ressuscité est nécessairement en un seul lieu ; mais sa vérité a été répandue partout.* Le corps du Christ ne se trouve donc pas réellement dans ce sacrement, mais seulement de manière symbolique.

3. Aucun corps ne peut se trouver simultanément en plusieurs endroits, car c'est impossible même à un ange : il pourrait pour autant être partout. Or le corps du Christ est un vrai corps, et il est au ciel. Il ne semble donc pas être réellement, mais seulement symboliquement, dans le sacrement de l'Autel.

4. Les sacrements de l'Église sont au profit des fidèles. Or, selon un sermon de Grégoire, il est reproché à un jeune prince de *chercher une présence corporelle du Christ*. Les Apôtres aussi étaient empêchés de recevoir l'Esprit Saint du fait qu'ils étaient attachés à sa présence corporelle, comme le dit Augustin à propos de Jn 16, 7 : *Si je ne m'en vais, le Défenseur ne viendra pas à vous.* Le Christ n'est donc pas présent corporellement dans le sacrement de l'Autel.

2. Ce mot d'Augustin, et tous ceux qui lui sont semblables, doivent être entendus du corps du Christ en tant qu'il est vu sous l'aspect qui lui est propre, ainsi que le Seigneur lui-même le dit en Mt 26, 11 : *Vous ne m'aurez pas toujours avec vous.* Il n'en est pas moins, sous les aspects (*speciebus*) de ce sacrement, partout où celui-ci est accompli.

3. Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme un corps est dans un lieu, en sorte qu'il ait les mêmes dimensions que ce lieu. Il y est d'une manière particulière, qui est propre à ce sacrement. Aussi disons-nous que le corps du Christ se trouve sur plusieurs autels non pas comme en divers lieux, mais *sacramentellement*. Nous n'entendons pas par là que le corps du Christ n'y soit qu'à titre symbolique, même si le sacrement est une sorte de symbole. Nous entendons que le corps du Christ est là, on l'a dit, de la manière qui est propre à ce sacrement.

4. On tire ici argument de la présence du Christ en tant que présence corporelle, soit tel qu'il est sous son aspect visible, et non pas spirituellement, c'est-à-dire invisiblement, à la manière et par la puissance de l'esprit. Aussi Augustin dit-il dans son *Commentaire de Jean* : *Si tu entends spirituellement les paroles du Christ à propos de sa chair, tu as l'esprit et la vie ; si tu les entends charnellement, l'esprit et la vie y sont aussi, mais tu ne les as pas.*

a. 2 La substance du pain et du vin demeure-t-elle dans ce sacrement après leur consécration ?

Il semble que oui, mais Ambroise dit dans son livre sur *Les Sacrements* : *Bien que ce qu'on voit ait forme (figura) de pain et de vin, il faut croire qu'il n'y a rien d'autre après la consécration que la chair et le sang du Christ.*

Certains ont affirmé que, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin demeure après la consécration. — Or cette position ne peut pas tenir. Premièrement parce qu'elle prive ce sacrement de sa vérité, qui tient à ce que c'est vraiment le corps du Christ qui s'y trouve, alors qu'il ne s'y trouvait pas avant la consécration. Or rien ne peut se trouver quelque part où il n'était pas auparavant, si ce n'est moyennant un changement de lieu, ou parce qu'autre chose est transformé en lui : ainsi du feu naît-il dans une maison soit parce qu'on l'y apporte, soit parce qu'il y prend. Or ce n'est évidemment pas par un déplacement que le corps du Christ en vient à se trouver dans ce sacrement. D'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesse d'être au ciel : rien en effet de ce qui se déplace ne parvient à une nouvelle place sans avoir laissé la première. Ensuite parce que tout corps en déplacement passe par tous les intermédiaires, ce dont il ne peut être question ici. Enfin parce qu'il est impossible qu'un mouvement unique d'un même corps ait pour termes des lieux divers, tandis que, dans ce sacrement, le corps du Christ en vient à se trouver simultanément en plus d'un lieu. Reste par conséquent que **le corps du Christ ne pourrait en venir à se trouver**

dans ce sacrement si ce n'était parce que le pain est substantiellement changé en lui. Or ce qui est changé en quelque chose ne demeure pas après la mutation. Reste donc, pour préserver la vérité de ce sacrement, que la substance du pain ne puisse demeurer après la consécration.

Deuxièmement parce que cette position est contraire à la formulation de ce sacrement, qui consiste à dire : *Ceci est mon corps*. Ce ne serait pas vrai si la substance du pain y demeurerait, car **en aucun cas la substance du pain n'est le corps du Christ**. Il aurait plutôt fallu dire : *Ici est mon corps*.

Troisièmement parce qu'il serait contraire à la vénération de ce sacrement qu'il y ait là une substance qui ne pourrait faire l'objet d'une adoration de latrie.

Quatrièmement parce que ce serait contraire au rite de l'Église selon lequel il n'est pas permis de recevoir le corps du Christ après une nourriture corporelle, tandis qu'il est permis de prendre une hostie consacrée après une autre.

La position en question est donc à fuir comme hérétique.

Objections

1. Dans son 4^{ème} livre, Jean de Damas dit : *Comme c'est une habitude humaine de consommer du pain et du vin, il leur a uni la divinité, et en a fait son corps et son sang*. Et plus loin : *Le pain de la communion n'est pas un simple pain, uni qu'il est à la divinité*. Or il y a union entre des réalités qui existent en acte. Le pain et le vin se trouvent donc en ce sacrement en même temps que le corps et le sang du Christ.

2. Il doit y avoir une cohérence (*conformitas*) entre les sacrements de l'Église. Or, dans les autres sacrements, la substance de la matière demeure : celle de l'eau dans le baptême, celle du chrême dans la confirmation. Dans ce sacrement par conséquent, la substance du pain et du vin demeure.

3. Dans ce sacrement, on prend du pain et du vin pour la raison qu'ils signifient l'unité de l'Église, en ce qu'un pain unique est fait de quantité de grains, et un unique vin de quantité de grappes, selon Augustin dans son livre sur *Le Symbole*. Or cela vaut pour la substance même du pain et du vin. Celle-ci demeure donc dans ce sacrement.

Réponses

1. Dieu a uni *sa divinité*, c'est-à-dire sa puissance divine, au pain et au vin non pas en sorte qu'ils demeurent dans ce sacrement, mais en sorte qu'il en fasse son corps et son sang.

2. **Dans les autres sacrements, le Christ ne se trouve pas réellement comme en celui-ci.** C'est pourquoi dans les autres, la substance matérielle demeure, et non point dans celui-ci.

3. Les aspects (*species*) qui demeurent dans ce sacrement, on le dira (a. 3), sont suffisants pour ce qu'il veut signifier, car **ce sont les accidents qui donnent à connaître la notion de la substance** (*per accidentia cognoscitur ratio substantiae*).

a. 3 Est-ce que la substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est anéantie, ou réduite à la matière antérieure ?

Il semble que oui, mais Augustin dit dans son livre des *83 Questions* : *Dieu, en causant, ne fait pas tendre au néant*. Or ce sacrement doit son accomplissement à la puissance divine. **La substance du pain et du vin n'y est donc pas anéantie.**

Du fait que la substance du pain et du vin ne demeure pas dans ce sacrement, certains, jugeant impossible que la substance du pain et du vin soit changée en corps et sang du Christ, ont affirmé que, par la consécration, la substance du pain et du vin est ou bien réduite à la matière préalable, ou bien anéantie.

Or la matière préalable à laquelle les corps mixtes peuvent se réduire sont les quatre éléments, car il ne peut y avoir de réduction à la matière première, au point de perdre toute forme, puisque la matière ne peut exister sans forme. Mais puisque, après la consécration, il ne reste rien sous les aspects sacramentaux (*speciebus sacramenti*) sinon le corps et le sang, il faudra dire que les éléments auxquels a été réduite la substance du pain et du vin s'en sont séparés moyennant un déplacement, ce qui serait perceptible au sens. — **La substance du pain ou du vin demeure pareillement jusqu'au dernier instant de la consécration.** Or, dans ce dernier instant, il y a déjà la substance du corps ou du sang du Christ, tout de même qu'au dernier instant d'une génération, la forme est déjà

là. On ne pourra par conséquent assigner un instant dans lequel la matière préalable serait là. Car on ne peut dire que la substance du pain ou du vin est réduite peu à peu à la matière préalable, ou qu'elle sort progressivement de l'emplacement des aspects (*specierum*). Si en effet cela commençait de se faire au dernier instant de sa consécration, le corps du Christ se trouverait en telle partie de l'hostie en même temps que la substance du pain, ce qui est contraire aux acquis précédents. Mais si la chose commence avant la consécration, on pourra assigner un moment auquel, en telle partie de l'hostie, il n'y aura ni la substance du pain, ni le corps du Christ, ce qui est irrecevable (*inconueniens*).

C'est là ce qu'ils semblent avoir bien pesé. Aussi ont-ils introduit l'alternative de l'annihilation. – Or c'est là chose impossible. **Car on ne peut indiquer aucune manière pour le vrai corps du Christ d'en venir à se trouver dans ce sacrement, si ce n'est que le pain soit substantiellement changé en lui, changement qui se trouve éliminé si l'on suppose soit un anéantissement du pain, soit sa réduction à la matière préalable.** – On ne peut pareillement indiquer quelle serait la cause d'une telle réduction ou anéantissement dans ce sacrement : alors que l'effet du sacrement est signifié par sa formulation, ni l'une ni l'autre ne sont signifiés par la formulation en ces termes : *Ceci est mon corps*.

La position susdite est donc manifestement erronée.

Objections

1. Tout ce qui est corporel doit être quelque part. Or la substance du pain, qui est quelque chose de corporel, ne demeure pas, on l'a dit (a. 2), dans ce sacrement, et l'on ne peut non plus indiquer en quel lieu elle serait. Elle n'est donc plus rien après la consécration. Elle est par conséquent ou bien anéantie, ou bien réduire à la matière préalable.

2. Le point de départ de n'importe quel changement ne demeure pas, si ce n'est comme potentialité de la matière : quand par exemple un air s'enflamme, la forme de l'air ne demeure pas, sinon comme une potentialité de la matière, et il en va de même si ce qui est blanc noircit. Or, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin tient lieu de point initial, le corps et le sang du Christ de point final. Ambroise dit en effet dans son livre sur *Les Offices* : *Avant la bénédiction, c'est quelque aspect qui est dénommé ; après la bénédiction, c'est le corps qui est signifié*. Par conséquent, la consécration terminée, la substance du pain ou du vin ne demeure pas, sauf à se trouver réduite à sa matière.

3. De contradictoires, l'une doit être vraie. Or celle-ci est fausse : *La consécration terminée, la substance du pain et du vin est quelque chose*. Celle-ci est donc vraie : *La substance du pain et du vin n'est plus rien*.

Réponses

1. Une fois la consécration terminée, la substance du pain et du vin ne demeure ni sous ces aspects, ni ailleurs. **Il ne s'ensuit pourtant pas qu'elle soit anéantie, car elle est changée en corps du Christ.** De même ne s'ensuit-il pas, de ce que l'air d'où est né un feu ne se trouve ni là ni ailleurs, qu'il ait été anéanti.

2. La forme qui est un terme initial n'est pas changée en une autre forme, mais une forme succède à l'autre dans un sujet : pour autant, la première forme ne demeure que comme une potentialité de la matière. Mais ici, la substance du pain est changée en corps du Christ, on l'a dit (c. ; a. 2). L'argument n'est donc pas concluant.

3. Bien qu'il soit faux de dire qu'après la consécration, *la substance du pain est quelque chose*, néanmoins **ce en quoi la substance du pain est changée est quelque chose**. Pour autant, la substance du pain n'est pas anéantie.

a. 4 Est-ce que du pain peut être changé en corps du Christ ?

Il semble que non, mais Eusèbe d'Émèse dit : *Tu ne dois pas tenir pour une nouveauté impossible que des réalités terrestres et corruptibles soient changées en la substance du Christ*.

On l'a dit (a. 2) : le corps du Christ se trouve véritablement dans ce sacrement, et n'en vient pas à y être moyennant un déplacement. Le corps du Christ ne s'y trouve pas non plus comme en un lieu : c'est évident d'après ce qui précède. Il faut donc dire qu'il vient à y être par la mutation en lui de la substance du pain.

Cette mutation, néanmoins, n'est pas semblable aux mutations naturelles, étant absolument sur-naturelle, et l'effet de la seule puissance divine. C'est ce qui fait dire à Ambroise, dans son livre sur *Les Sacrements* :

Il est clair que la Vierge a engendré en dehors de l'ordre naturel. Et ce que nous réalisons, c'est le corps issu de la Vierge. Qu'as-tu donc à chercher un ordre naturel dans le corps du Christ ? C'est en dehors de la nature que le Seigneur Jésus lui-même est né de la Vierge. Et sur Jn 6, 64 (Les paroles que je vous ai dites, à propos dudit sacrement, sont esprit et vie), Jean Chrysostome dit : Cela signifie qu'elles sont d'ordre spirituel, n'ayant rien de charnel, ni d'un effet naturel, mais ont été soustraites à toute nécessité terrestre, ainsi qu'aux lois établies ici-bas.

Il est clair en effet que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or un agent créé est toujours limité (*determinatum*) dans son acte : il l'est génériquement et spécifiquement. Pour autant, l'action de tout agent créé porte sur un acte limité. Or, ce qui limite une chose quelconque à son être actuel, c'est sa forme. Par suite, **aucun agent naturel ou créé ne peut agir sinon en vue d'un changement de forme**. Et c'est pourquoi **toute mutation conforme aux lois de la nature est d'ordre formel**. Dieu quant à lui est un acte sans limite (*infinitus*), on l'a établi dans la 1^{ère} Partie. Aussi son action s'étend-elle à toute la nature d'un étant. En conséquence, il **peut non seulement effectuer une mutation d'ordre formel, en sorte que des formes diverses adviennent successivement à un même sujet, mais encore la mutation totale d'un étant, en sorte que la substance de l'un soit totalement changée en la substance de l'autre**.

Voilà ce que la puissance divine accomplit dans ce sacrement. Car la substance du pain est totalement changée en la substance du corps du Christ, et la substance du vin est totalement changée en la substance de son sang. **Cette mutation n'est donc pas d'ordre formel, mais substantiel**. Elle ne rentre dans aucune espèce de mouvement naturel : on peut la dénommer proprement *transsubstantiation*.

Objections

1. La mutation (*conversio*) est une sorte de changement (*mutatio*). Or, en tout changement, il y a nécessairement un sujet, qui est d'abord en puissance, et par la suite en acte, selon le 3^{ème} livre de la *Physique* : *Le mouvement est l'acte de ce qui est à l'état de potentialité (existentis in potentia)*. Mais on ne peut assigner un sujet à la substance du pain et du corps du Christ car, d'après les *Catégories*, **la notion de substance implique qu'elle ne soit pas dans un sujet**. Il ne peut donc se faire que la substance du pain soit totalement changée en corps du Christ.

2. La forme de ce en quoi quelque chose est changé en vient à exister dans la matière de ce qui est ainsi changé : lorsque de l'air, par exemple, est changé en un feu qui n'existait pas auparavant, la forme du feu en vient à exister dans la matière de l'air ; de même, lorsqu'un aliment est changé en un humain qui n'existait pas auparavant, la forme humaine en vient à exister dans la matière de l'aliment. Si donc le pain est changé en corps du Christ, il faut que la forme du corps du Christ en vienne à exister dans la matière du pain, ce qui est faux. Le pain n'est donc pas changé en la substance du corps du Christ.

3. De réalités qui sont de soi opposées (*secundum se divisa*), jamais l'une ne devient l'autre : jamais la blancheur ne devient noirceur, mais un sujet de blancheur devient sujet de noirceur, selon le 1^{er} livre de la *Physique*. Or, de même que deux formes contraires sont de soi opposées, en tant que principes d'une différence formelle, de même deux matières individuées (*materiae signatae*) sont de soi opposées, en tant qu'elles sont le principe d'une distinction matérielle. Il n'est donc pas possible que la matière de tel pain devienne la matière qui individue le corps du Christ. Il est pour

Réponses

1. L'objection est tirée du changement de forme : car le propre d'une forme est d'exister dans une matière ou un sujet. Or cela n'a pas lieu dans une mutation substantielle totale. Par suite, puisque cette mutation substantielle implique un certain ordre entre les substances dont l'une est changée en l'autre, elle se trouve dans l'une et l'autre substance comme en un sujet, au même titre que l'ordre et le nombre.

2. Cette objection est elle aussi tirée de la mutation ou du changement formels, car il faut, on l'a dit, que la forme soit dans une matière ou un sujet. Mais cela n'a pas lieu dans la mutation totale d'une substance, à laquelle on ne saurait assigner aucun sujet.

3. Un agent fini n'a pas la puissance de changer une forme en une forme, ni une matière en une matière. Mais un agent infini, dont l'action s'étend à tout l'étant, peut opérer une telle mutation : car la nature d'étant est commune aux deux formes et aux deux matières. Et **ce qu'il y a d'être (*entitatis*) dans l'une, le créateur de l'étant peut le changer en ce qu'il y a d'être dans l'autre, en supprimant ce par quoi elles se distinguaient**.

autant impossible que la substance dudit pain soit changée en substance du corps du Christ.

a. 5 Les accidents du pain et du vin demeurent-ils dans ce sacrement ?

Il semble que non, mais Augustin dit dans son livre sur *Les Sentences de Prosper* : *Quant à nous, sous l'aspect du pain et du vin que nous voyons, ce sont des réalités invisibles, à savoir le corps et le sang, que nous honorons.*

Une fois la consécration terminée, il apparaît au sens que tous les accidents du pain et du vin demeurent, et c'est conformément à la raison que cela advient de par la providence divine. Du fait, premièrement, qu'il n'est pas pour les humains habituel, mais horrible, de manger de la chair humaine et de boire du sang humain, la chair et le sang du Christ nous sont donnés à prendre sous les aspects de ce qui est d'un usage humain plus courant, à savoir le pain et le vin.

C'est deuxièmement afin que les incroyants ne se moquent pas de ce sacrement, au cas où nous mangerions notre Seigneur sous l'aspect qui lui est propre.

Et troisièmement pour que, recevant sans le voir le corps et le sang de notre Seigneur, le mérite de notre foi y gagne.

Objections

1. La suppression de ce qui vient avant entraîne celle de ce qui s'ensuit. Or la substance est par nature antérieure à l'accident, comme il est prouvé au 7^{ème} livre de la *Métaphysique*. Puisque par conséquent, une fois la consécration terminée, la substance du pain ne demeure pas dans le sacrement en question, il semble que ses accidents ne puissent demeurer.

2. Le sacrement de la vérité ne doit rien comporter de trompeur. Or c'est au moyen des accidents que nous jugeons de la substance. Il semble en conséquence que le jugement humain soit induit en erreur si les accidents du pain demeurent, tandis que sa substance ne demeure pas. C'est donc là chose incompatible avec ce sacrement.

3. Bien que la foi ne soit pas assujettie à la raison, elle n'est pourtant pas contraire à celle-ci, mais supérieure à elle, comme on l'a dit au début de cette œuvre. Or notre raison a sa source dans le sens. Notre foi ne doit donc pas aller contre le sens, lorsque notre sens juge qu'il y a du pain, et que notre foi croit que c'est le corps du Christ. Il n'est donc pas compatible avec ce sacrement que les accidents du pain restent objets de sensation, tandis que la substance du pain ne demeure pas.

4. Ce qui demeure, une fois la mutation effectuée, paraît être le sujet du changement. Si donc les accidents

Réponses

1. Selon le livre sur *Les Causes*, **un effet dépend plus de sa cause première que d'une cause seconde**. En conséquence, **la puissance divine, qui est la cause première de tout, peut faire que des réalités subséquentes demeurent bien que celles qui les précèdent soient supprimées**.

2. Il n'y a aucune tromperie dans ce sacrement, car **les accidents que les sens discernent sont vraiment réels** (*secundum rei veritatem*). Quant à l'intellect, dont, selon le 3^{ème} livre sur *L'Âme*, la substance est l'objet propre, c'est la foi qui le préserve de l'erreur.

3. Cela répond à la troisième objection. Car **la foi n'est pas contraire au sens : elle porte sur ce que le sens n'atteint pas**.

4. **Cette mutation n'a pas à proprement parler de sujet, on l'a dit (a. 1, ad 1). Mais du fait qu'ils**

du pain demeurent une fois la mutation effectuée, il semble que les accidents soient eux-mêmes le sujet de la mutation. Or c'est impossible, car *il n'y a pas d'accident d'accident*. Les accidents du pain et du vin ne doivent donc pas demeurer dans ce sacrement.

demeurent, les accidents n'en ont pas moins quelque chose qui les fait ressembler à un sujet.

a. 6 Est-ce que dans ce sacrement, une fois la consécration terminée, la forme substantielle du pain demeure ?

Il semble que oui, mais **la forme substantielle du pain fait partie de sa substance**. Or celle-ci est changée en corps du Christ, on l'a dit (a. 2-4). La forme substantielle du pain ne demeure donc pas.

Certains ont affirmé que, une fois la consécration terminée, il demeure non seulement les accidents du pain, mais aussi sa forme substantielle. – Or c'est là chose impossible. D'abord parce que, si la forme substantielle demeurerait, il n'y aurait rien, à part la seule matière, qui soit changé de pain en corps du Christ. Il s'ensuivrait alors qu'il n'y aurait pas changement en tout le corps du Christ, mais seulement en sa matière. C'est contraire à la forme du sacrement qui dit : *Ceci est mon corps*.

Ensuite parce que, si la forme substantielle du pain demeurerait, ce serait ou bien dans la matière, ou bien séparément de la matière. La première chose est impossible parce que, si elle demeurerait dans la matière du pain, alors toute la substance du pain demeurerait, et c'est contraire à ce qu'on a dit. Mais elle ne pourrait demeurer en une autre matière, car il n'y a de forme propre qu'en une matière appropriée. – Et si elle demeurerait séparément de la matière, elle serait alors une forme intelligible en acte, et même un intellect : telles sont en effet les formes séparées de la matière.

Enfin, ce serait incompatible avec ce sacrement. Car les accidents du pain y demeurent en sorte qu'ils permettent au corps du Christ d'être visible, mais non pas sous l'aspect qui lui est propre, comme on l'a dit (a. 5).

Il faut donc dire que la forme substantielle du pain ne demeure pas.

Objections

1. On a dit que, une fois la consécration terminée, les accidents demeurent. Or, **le pain étant un produit artificiel, sa forme est elle-même un accident**. Elle demeure donc une fois la consécration terminée.

2. **La forme du corps du Christ est une âme** : l'âme en effet, selon le 2^{ème} livre du traité sur *L'Âme*, est *l'acte d'un corps naturel ayant la vie en puissance* [= l'effectivité d'un corps naturellement apte à vivre]. Or on ne peut dire que la forme substantielle du pain soit changée en âme. Il semble donc que, une fois la consécration terminée, elle demeure.

Réponses

1. **Rien n'empêche de produire artificiellement quelque chose dont la forme n'est pas un accident, mais une forme substantielle** : il peut y avoir production artificielle de grenouilles ou de serpents. **Car l'art ne produit pas une telle forme par la puissance qui lui est propre, mais par celle de principes naturels. C'est ainsi qu'il produit la forme substantielle du pain par la puissance du feu qui cuit une matière faite de farine et d'eau.**

2. L'âme est la forme d'un corps qui confère à celui-ci l'ordonnancement total d'un être achevé, à savoir : être, être corporel, être animé, etc. **La forme du pain est donc changée en la forme du corps du Christ en tant qu'elle donne d'être corporel, mais non point en tant qu'elle donne d'être animé d'une telle âme.**

Certaines opérations sont dues au pain soit en raison de sa matière, pour autant qu'il soit changé en quelque chose ; soit en raison de sa forme substantielle, pour autant par exemple qu'il *fortifie le corps humain*. On trouve de telles opérations dans ce sacrement, non pas en vertu d'une forme ou d'une matière qui demeure, mais parce qu'elles sont miraculeusement conférées aux accidents eux-mêmes, on le dira (q. 77 a. 3 ad 2-3 ; a. 5-6).

3. L'opération propre à une chose s'ensuit de sa forme substantielle. Or **ce qui demeure dans ce sacrement nourrit, et opère tout à fait comme le ferait un pain existant**. La forme substantielle du pain demeure donc dans ce sacrement, une fois la consécration terminée.

3. Dans ce que le pain opère, il y a ce qui en découle en raison de ses accidents, comme de modifier le sens. Les aspects du pain donnent lieu à de telles opérations après la consécration, du fait même de la rémanence des accidents.

Il y en a aussi qui découlent du pain soit en raison de sa matière, comme par exemple s'il est changé en quelque chose, soit en raison de sa forme substantielle, comme dans le cas d'un effet spécifique (*operatio consequens speciem ejus*) comme *fortifier le cœur de l'homme*. Ce sacrement donne lieu à de telles opérations non pas en raison d'une forme ou d'une matière qui demeurerait, mais parce qu'elles sont miraculeusement conférées aux accidents eux-mêmes, comme on le dira plus loin (q. 77, a.3 ad 2-3 ; a. 5-6).

a. 7 La mutation en question est-elle instantanée, ou progressive ?

Non et oui, semble-t-il.

Ce qui paraît décisif, c'est que cette mutation est l'effet d'une puissance infinie, à qui il revient d'opérer d'un seul coup (*subito*).

Il y a trois raisons à ce qu'un changement soit instantané. Cela peut tenir à la forme qui est le terme du changement. S'il s'agit d'une forme qui, telle la santé, admet le plus et le moins, c'est progressivement qu'un sujet l'acquiert. Pour autant, vu qu'une forme substantielle *n'admet pas le plus ni le moins*, il s'ensuit que son introduction dans une matière a lieu d'un seul coup. – Cela peut aussi tenir au sujet, lequel est parfois préparé progressivement à la réception de la forme : c'est ainsi que l'eau se réchauffe progressivement. Mais lorsqu'un sujet se trouve justement on ne peut mieux disposé à la forme (*in ultima dispositione ad formam*), il la reçoit d'un seul coup, tout comme l'air reçoit la lumière. – Cela peut enfin tenir à la puissance infinie de l'agent, qui fait que la matière est immédiatement (*statim*) disposée à la forme. On lit en Mc 7, 34-35 que « lorsque le Christ eut dit *Ephphetha* (ce qui veut dire : ouvre-toi), *immédiatement les oreilles de l'homme s'ouvrirent, et sa langue fut déliée de ce qui la retenait*.

C'est pour ces trois raisons que la mutation en question est instantanée. D'abord parce que la substance du corps du Christ, qui est son terme, n'admet pas de plus ni de moins. – Ensuite parce que cette mutation ne comporte pas de sujet qui se préparerait progressivement. – Enfin parce qu'elle est l'effet de la puissance infinie de Dieu.

Objections

1. Dans cette mutation, il y a d'abord la substance du pain, puis la substance du corps du Christ. L'une et l'autre ne sont donc pas dans le même instant, mais en deux instants. Or entre deux instants quelconques, il y a un temps intermédiaire. Il faut donc que ladite mutation se produise progressivement en fonction du temps qu'il y a entre le dernier instant où il y a du pain, et le premier instant où il y a le corps du Christ.

Réponses

1. Certains n'accordent pas absolument qu'il y a toujours un temps intermédiaire entre deux instants. Ils disent en effet que c'est le cas si les deux instants se rapportent au même mouvement, mais point s'ils se rapportent à divers mouvements. Il s'ensuit qu'entre l'instant qui mesure la fin d'un repos et celui qui mesure le début d'un mouvement, il n'y a pas de temps intermédiaire. – Or sur ce point, ils se trompent. Que le temps ou l'instant soient uns ou multiples, ils ne sont pas assignés d'après n'importe quel mouvement, mais d'après le mouvement premier qui est celui du ciel, et qui est la mesure de tout mouvement et de tout repos.

D'autres par suite l'accordent pour le temps qui mesure un mouvement dépendant du mouvement du ciel. Il y a en effet des mouvements qui ne dépendent pas du mouvement du ciel, et ne sont pas

mesurés par lui : on l'a dit en 1^{ère} Partie (q. 53, a. 3) à propos des mouvements angéliques. Il s'ensuit qu'entre deux instants correspondant à ces mouvements-là, il n'y a pas de temps intermédiaire. – Cela est toutefois hors-sujet. Car, même si ladite mutation n'est en rien ordonnée au mouvement du ciel, elle ne s'ensuit pas moins de paroles dont l'émission (*prolationem*) est nécessairement mesurée par le mouvement du ciel. Il y a donc nécessairement un temps intermédiaire entre deux instants quelconques assignables à cette mutation.

Certains disent quant à eux que l'instant ultime de la présence du pain et le premier instant de la présence du corps du Christ sont bien deux eu égard aux réalités mesurées, mais ne font qu'un eu égard au temps qui mesure : c'est ainsi que, là où deux lignes se touchent, il y a deux points eu égard aux deux lignes, mais un seul point eu égard à l'espace qui les renferme. – Il s'agit ici d'autre chose. Car l'instant et le temps ne sont pas une mesure intrinsèque de mouvements particuliers, comme la ligne et le point le sont des corps : ils ne sont que des mesures extrinsèques, comme l'espace (*locus*) pour les corps.

C'est ce qui fait dire à d'autres que l'instant est réellement le même, et n'est autre qu'idéalement (*ratione*). – Or il s'ensuivrait alors une existence simultanée de réalités opposées. Car une diversité idéale n'entraîne aucune variation réelle.

Il faut donc dire que ladite mutation, comme on l'a dit (a. 3), est l'effet des paroles du Christ prononcées par le prêtre, en sorte que **l'instant ultime de leur émission est le premier instant où le corps du Christ est sacramentellement présent, tandis que, durant tout le temps précédent, il y avait la substance du pain.** De ce temps on ne peut assigner un instant ultime qui avoisinerait le dernier en le précédant : car le temps n'est pas composé d'instants consécutifs, comme il est prouvé au 6^{ème} livre de la *Physique*. **On peut ainsi faire état (*dare*) d'un instant où il y a le corps du Christ. Mais on ne peut faire état d'un dernier instant où il y ait la substance du pain : on peut seulement faire état d'un temps ultime.** Il en va de même dans les changements naturels, comme le montre Aristote au 8^{ème} livre de sa *Physique*.

2. En toute mutation, il y a devenir (*feri*) et être devenu (*factum esse*). Or les deux ne sont pas simultanés, car devenir, ce n'est pas être, mais être devenu, c'est être pour de bon (*jam*). Il y a donc dans la mutation en question un avant et un après. Elle ne doit donc pas être instantanée, mais progressive.

3. Dans son livre sur *Les Sacrements*, Ambroise dit que ce sacrement *est réalisé par la parole du Christ*. Or la parole du Christ est énoncée progressivement (*successive*)

2. Dans les changements instantanés, devenir et être devenu sont simultanés, par exemple être lumineux et avoir reçu la lumière. Dans ce genre de cas, on parle d'être devenu d'après ce qui est déjà (*jam est*), et de devenir d'après ce qui n'était pas auparavant.

3. Ladite mutation, on l'a dit (ad 1), a lieu au dernier instant de l'émission des paroles : c'est en effet alors que leur sens est complet, lequel a valeur de cause

Ladite mutation s'effectue donc progressivement.

(*efficax*) dans les formes sacramentelles. Il ne s'ensuit donc pas que cette mutation soit progressive.

a. 8 Est-il vrai de dire que « le corps du Christ provient du pain » ?

Il semble que non, mais dans son livre sur *Les Sacrements*, Ambroise dit : *Quand on en vient à la consécration, c'est du pain que provient le corps du Christ.*

Cette mutation du pain en corps du Christ a quelque chose à voir avec la création et la transformation naturelle, mais elle diffère aussi de l'une et de l'autre. Ce qui en effet est commun aux trois, c'est l'ordre des termes, à savoir que telle chose vienne après telle autre : dans la création, l'être vient après le non-être ; dans le sacrement, le corps du Christ après la substance du pain ; dans la transformation naturelle, le blanc vient après le noir, ou le feu après l'air, les termes en question n'étant pas présents simultanément.

La mutation dont nous parlons a ceci de commun avec la création qu'il n'y a dans aucune des deux un sujet commun aux deux extrêmes, au contraire de ce que donne à voir n'importe quelle transformation naturelle.

Ladite mutation a néanmoins deux points communs avec une transformation naturelle, mais différemment. C'est d'abord que dans les deux, il y a passage d'un extrême à l'autre (*unum extremorum transit in aliud*) : le pain corps du Christ, et l'air feu, tandis que le non-être n'est pas changé en être. C'est néanmoins de façon différente que la chose a lieu ici et là. Car **dans le sacrement, il y a passage de la substance du pain en totalité au corps du Christ en totalité, tandis que, dans une transformation naturelle, la matière d'une chose reçoit la forme de l'autre, moyennant l'abandon de la première forme.** – Il y a ensuite ceci de commun que, ici et là, il y a un même qui demeure, tandis que ce n'est pas le cas dans la création. Il y a pourtant une différence. Car **dans une transformation naturelle, ce qui demeure le même, c'est la matière ou le sujet, tandis que dans le sacrement en question, ce sont des accidents.**

On peut déduire de là comment nous devons nous exprimer différemment sur ces sujets. Car, du fait que les extrêmes ne sont présents ensemble dans aucun des trois cas susdits, on n'y peut non plus prédiquer un extrême de l'autre par le verbe *être* au présent (*verbum substantivum praesentis temporis*). Nous ne disons pas en effet : *le non-être est être* ; ni : *le pain est corps du Christ* ; ni *l'air est feu*, ou *le blanc noir*.

En raison de l'ordre des extrêmes, nous pouvons bien dans tous les cas nous servir de la préposition *de* (*ex*), qui signifie cet ordre. Nous pouvons en effet dire en vérité et au sens propre : *du non-être est venu l'être*, *du pain le corps du Christ*, *de l'air le feu*, et *du blanc le noir*.

Mais comme, dans la création, l'un des extrêmes ne devient pas l'autre, nous ne pouvons lui appliquer le terme de *mutation*, en disant que le non-être se change en être, alors que nous pouvons l'appliquer au sacrement en question, tout autant qu'à une transformation naturelle. Et du fait que, dans le sacrement en question, il y a un changement total de substance (*tota substantia in totam*), la dénomination appropriée de cette mutation est *transsubstantiation* [= passage (verbe *transire*) d'une substance à une autre].

Du fait, en outre, qu'il n'y a rien qu'on puisse considérer comme le sujet de cette mutation, ce qui est vrai d'une transformation naturelle eu égard à son sujet n'a pas à être admis ici. Il est d'abord évident qu'être sujet implique d'être en puissance de l'opposé : c'est ce qui nous fait dire que *le blanc peut être noir*, ou que *l'air peut être feu*. On ne le dit toutefois pas aussi proprement dans ce cas que dans le premier : car le sujet du blanc, qui est potentiellement noir, fait toute la substance du blanc, dont la blancheur n'est pas une partie, tandis que le sujet de la forme de l'air en fait partie. Par suite, quand on dit : *l'air peut être feu*, c'est vrai, moyennant une synecdoque, eu égard à sa partie. Mais, dans la mutation en question, du fait qu'il n'y a, tout comme dans la création, aucun sujet, on ne dit pas qu'un extrême peut être l'autre, comme si *le non-étant pouvait être un étant*, ou comme si *du pain pouvait être corps du Christ*. – Pour la même raison, on ne peut dire au sens propre que *l'étant advient du non-étant*, ou que *du pain advient le corps du Christ* : car la préposition *de* désigne une cause de même substance (*consubstantialtem*). **Cette consubstantialité des extrêmes dans les transformations naturelles tient avant tout (*penes*) à leur communauté de sujet.** – Et, pour une raison semblable, on n'accorde pas que *du pain sera corps du Christ*, ni qu'il devienne corps du Christ, pas plus qu'on n'accorde, dans le cas de la création, que *le non-étant sera étant*, ou que *le non-étant devient étant*, car cette manière de parler n'est vraie des transformations naturelles qu'en vertu de leur sujet, si par exemple nous disons que *le blanc devient noir*, ou que *le blanc sera noir*.

Du fait pourtant que, dans le sacrement en question, une fois la mutation accomplie, quelque chose demeure identiquement, à savoir les accidents du pain (on l'a dit – cf. a. 5), certaines de ces expressions peuvent être accordées en raison d'une certaine ressemblance : que *du pain soit corps du Christ*, ou que *du pain advienne le corps du*

Christ, en n'entendant pas par le terme *pain* la substance du pain, mais d'une manière générale **ce qui se tient sous les aspects du pain**, sous lesquels se tient d'abord la substance du pain, et ensuite le corps du Christ.

Objections

1. Tout ce dont provient quelque chose est ce qui devient ce quelque chose, mais la réciproque n'est pas vraie. Nous disons bien que le noir provient du blanc, et que le blanc devient noir. Mais en disant qu'un homme devient noir, nous ne disons pas que le noir provienne de l'homme, comme il est établi au 1^{er} livre de la *Physique*. Si donc il est vrai que le corps du Christ provient du pain, il sera vrai de dire que le pain devient corps du Christ, ce qui semble faux. Car le pain n'est pas le sujet de l'effectuation : il en est plutôt un terme. Il n'est donc pas vrai de dire que le corps du Christ provient du pain.

2. Le terme d'un devenir, c'est l'être, ou l'être devenu. Or il n'est vrai de dire ni que *le pain est corps du Christ*, ni que *le pain est devenu corps du Christ*, ni non plus que *le pain sera corps du Christ*. Il ne semble donc pas plus vrai de dire que *le corps du Christ provient du pain*.

3. Tout ce d'où provient quelque chose se change (*convertitur*) en ce qui en provient. Or il semble erroné de dire que *le pain se change en corps du Christ*, car cette mutation paraîtrait plus miraculeuse que la création, qui ne fait pourtant pas dire que le non-être se change en être. Il semble donc erroné de dire que *le corps du Christ provient du pain*.

4. Ce d'où provient quelque chose peut être ce quelque chose. Or il est faux de dire que *du pain peut être le corps du Christ*. Il est donc tout aussi faux de dire que *le corps du Christ provient du pain*.

Réponses

1. Ce à partir de quoi quelque chose advient renvoie bien parfois à un sujet porteur de l'un des extrêmes d'une transformation, comme lorsque l'on dit qu'à *partir du blanc advient le noir*. Mais cela renvoie parfois seulement à un seul des extrêmes opposés, comme lorsque nous disons qu'à *partir du matin advient le jour*. On n'admet pas ce disant que ceci devienne cela, à savoir que *le matin devienne jour*. Il en va ainsi dans ce qu'on avance : bien qu'il soit approprié de dire que *du pain advient le corps du Christ*, il ne l'est pourtant pas de dire que *du pain devient corps du Christ*, sinon, comme on l'a dit (c.), en vertu d'une certaine ressemblance.

2. Parfois, ce à partir de quoi quelque chose advient sera cela en vertu du sujet impliqué. Pour autant, comme la mutation en question ne comporte pas de sujet, l'argument ne s'y applique pas.

3. Ladite mutation comporte plus de difficultés que la création, dans laquelle la seule difficulté est que quelque chose advienne à partir du néant. C'est pourtant là ce qui relève du mode de production propre à la cause première, qui ne présuppose rien d'autre. Or, **dans la mutation en question, la difficulté n'est pas seulement que tel tout se change en tel autre tout, en sorte qu'il ne reste rien du premier, ce qui ne correspond pas au mode ordinaire de production d'une cause quelconque. C'est aussi que les accidents demeurent alors que la substance a disparu** (*corrupta substantia*), ainsi que beaucoup d'autres choses dont on traitera par la suite. Le terme de *mutation* n'en est pas moins appliqué au sacrement en question, alors qu'il ne l'est pas à la création, comme on l'a dit (c.).

4. On l'a dit (c.) : la potentialité est le fait d'un sujet, mais on ne peut en assigner un à cette mutation. Pour autant, on n'accorde pas que du pain puisse être corps du Christ : car cette mutation n'advient pas en vertu d'une puissance passive de la créature, mais seulement de par la puissance active du Créateur.

Q. 75 Le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ

a. 1 Le corps du Christ se trouve-t-il réellement dans ce sacrement, ou d'une manière seulement figurative, c'est-à-dire symbolique ?

Non et oui, semble-t-il.

Hilaire dit dans son 8^{ème} livre sur *La Trinité* : *La réalité du corps et du sang du Christ n'est plus un objet de controverse. En fait, selon l'enseignement du Seigneur lui-même autant que selon notre foi, sa chair est vraiment une nourriture et son sang vraiment une boisson.* Et Ambroise dit dans son 6^{ème} livre sur *Les Sacrements* : *Tout comme est vrai le Seigneur Jésus Fils de Dieu, c'est la vraie chair du Christ que nous recevons, et c'est son vrai sang qui est bu.*

Que le corps et le sang du Christ soient réellement dans ce sacrement ne peut être objet de sensation, mais seulement de la foi qui se fonde sur l'autorité divine. C'est ce qui fait dire à Cyrille, à propos de Lc 22, 19 (*Ceci est mon corps livré pour vous*) : *Tu ne te demanderas pas si cela est vrai, reçois plutôt dans la foi ces mots du Sauveur car, puisqu'il est la vérité, il ne ment pas.*

C'est là d'abord ce qu'implique la perfection de la loi nouvelle. Car, selon He 10, 1, les sacrifices de la loi ancienne ne recelaient que de façon figurative le véritable sacrifice qu'est la passion du Christ : *Il y avait dans la loi une ombre des biens à venir, et non point l'image même des réalités.* Il fallait donc qu'il y eût quelque chose de plus dans le sacrifice de la loi nouvelle, institué par le Christ, pour qu'il s'y trouve celui-là-même qui a souffert, non seulement de façon figurative ou symbolique, mais bien d'une façon vraiment réelle (*etiam in rei veritate*). C'est pourquoi **ce sacrement, qui renferme réellement le Christ lui-même**, selon Denys au 3^{ème} chapitre de ses *Hiérarchies ecclésiastiques*, est **ce qui parfait tous les autres sacrements**, en lesquels il y a une participation à la puissance du Christ.

Cela relève deuxièmement de la charité du Christ qui, pour notre salut, a réellement endossé un corps de notre nature. Et comme, selon Aristote au 9^{ème} livre de *l'Éthique à Nicomaque*, ce qui est le plus propre à l'amitié est de *partager la vie de ses amis*, il nous a promis en récompense d'être présent corporellement, d'après Mt 24, 28 : *C'est là où il y aura eu un corps que les rapaces (aquilae) se rassembleront.* Il n'a pourtant pas manqué d'être entre-temps corporellement présent au cours du pèlerinage d'ici-bas : **il s'unit à nous dans ce sacrement par la réalité de son corps et de son sang.** Aussi dit-il en Jn 6, 57 : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.* Ce sacrement est donc **le signe de la plus grande charité, et le soutien de notre espérance**, du fait que le Christ s'y unit si intimement à nous.

Troisièmement, c'est là chose propre à parfaire la foi, laquelle, selon Jn 14, 1, ne porte pas moins sur l'humanité du Christ que sur sa divinité : *Croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* Et **comme la foi porte sur des réalités invisibles, de même que le Christ nous montre invisiblement sa divinité, de même est-ce sur un mode invisible qu'il nous montre sa chair dans ce sacrement.**

Faute d'y prêter attention, certains ont affirmé que le corps et le sang du Christ ne sont présents dans ce sacrement que de façon symbolique. Voilà qui est à rejeter comme hérétique, puisque contraire aux paroles du Christ. C'est pourquoi Bérenger, le premier à avoir inventé cette erreur, a été par la suite contraint de s'en rétracter, et de confesser la vérité de foi.

Objections

1. En Jn 6, 54-61-64, on lit qu'après avoir dit : *Si vous ne mangez pas la chair du Fils de l'homme et ne buvez pas son sang, etc., beaucoup parmi les disciples qui l'écoutaient dirent : "Ce propos est dur",* auxquels il dit lui-même : *C'est l'Esprit qui vivifie, la chair est sans intérêt.* Selon l'exégèse d'Augustin *Sur le Psaume 4*, c'est comme s'il disait : *Comprends ce que j'ai dit en un sens spirituel. Ce n'est pas le corps que vous voyez que vous aurez à manger, et vous n'aurez pas à boire le sang qu'auront fait couler ceux qui me crucifieront. C'est un sacrement que je vous ai confié. C'est par son sens spirituel qu'il vous vivifiera, tandis que la chair n'apporte rien.*

Réponses

1. Cette source fut pour les hérétiques susdits une occasion de se tromper, car ils comprenaient mal les propos d'Augustin. Car lorsque celui-ci dit : *Vous n'aurez pas à manger ce corps que vous voyez*, il ne vise pas à nier la réalité du corps du Christ, mais seulement qu'il eût à être mangé sous l'aspect qui leur était visible. En ajoutant : *Je vous ai confié un sacrement qui vous vivifiera par son sens spirituel*, il ne veut pas dire que le corps du Christ ne serait dans ce sacrement qu'en un sens mystique, mais qu'il l'est **spirituellement, c'est-à-dire invisiblement**, et par la puissance de l'esprit. C'est pourquoi, expliquant dans son *Commentaire sur Jean* l'énoncé : *La chair n'apporte rien*, il dit : *Voilà comment ceux-là ont compris. De fait, ils ont compris que la chair*

était à manger sous la forme où elle est découpée sur un cadavre, voire vendue au marché, et non pas sous la forme où l'esprit l'anime. Que l'esprit vienne à la chair, et elle apporte beaucoup : si en effet la chair n'apportait rien, le Verbe n'aurait pas été chair, afin de résider parmi nous.

2. En Mt 28, 20, le Seigneur dit : *Voici que je suis avec vous jusqu'à la fin du monde*. Dans son exégèse, Augustin dit : *Jusqu'à ce que le monde prenne fin, le Seigneur est en haut ; et pourtant, c'est ici aussi que le Seigneur est vérité avec nous. Car le corps dans lequel il est ressuscité est nécessairement en un seul lieu ; mais sa vérité a été répandue partout*. Le corps du Christ ne se trouve donc pas réellement dans ce sacrement, mais seulement de manière symbolique.

3. Aucun corps ne peut se trouver simultanément en plusieurs endroits, car c'est impossible même à un ange : il pourrait pour autant être partout. Or le corps du Christ est un vrai corps, et il est au ciel. Il ne semble donc pas être réellement, mais seulement symboliquement, dans le sacrement de l'Autel.

4. Les sacrements de l'Église sont au profit des fidèles. Or, selon un sermon de Grégoire, il est reproché à un jeune prince de *chercher une présence corporelle du Christ*. Les Apôtres aussi étaient empêchés de recevoir l'Esprit Saint du fait qu'ils étaient attachés à sa présence corporelle, comme le dit Augustin à propos de Jn 16, 7 : *Si je ne m'en vais, le Défenseur ne viendra pas à vous*. Le Christ n'est donc pas présent corporellement dans le sacrement de l'Autel.

2. Ce mot d'Augustin, et tous ceux qui lui sont semblables, doivent être entendus du corps du Christ en tant qu'il est vu sous l'aspect qui lui est propre, ainsi que le Seigneur lui-même le dit en Mt 26, 11 : *Vous ne m'aurez pas toujours avec vous*. Il n'en est pas moins, sous les aspects (*speciebus*) de ce sacrement, partout où ce lui-ci est accompli.

3. Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement comme un corps est dans un lieu, en sorte qu'il ait les mêmes dimensions que ce lieu. Il y est d'une manière particulière, qui est propre à ce sacrement. Aussi disons-nous que le corps du Christ se trouve sur plusieurs autels non pas comme en divers lieux, mais *sacramentellement*. Nous n'entendons pas par là que le corps du Christ n'y soit qu'à titre symbolique, même si le sacrement est une sorte de symbole. Nous entendons que le corps du Christ est là, on l'a dit, de la manière qui est propre à ce sacrement.

4. On tire ici argument de la présence du Christ en tant que présence corporelle, soit tel qu'il est sous son aspect visible, et non pas spirituellement, c'est-à-dire invisiblement, à la manière et par la puissance de l'esprit. Aussi Augustin dit-il dans son *Commentaire de Jean* : *Si tu entends spirituellement les paroles du Christ à propos de sa chair, tu as l'esprit et la vie ; si tu les entends charnellement, l'esprit et la vie y sont aussi, mais tu ne les as pas*.

a. 2 La substance du pain et du vin demeure-t-elle dans ce sacrement après leur consécration ?

Il semble que oui, mais Ambroise dit dans son livre sur *Les Sacrements* : *Bien que ce qu'on voit ait forme (figura) de pain et de vin, il faut croire qu'il n'y a rien d'autre après la consécration que la chair et le sang du Christ*.

Certains ont affirmé que, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin demeure après la consécration. — Or cette position ne peut pas tenir. Premièrement parce qu'elle prive ce sacrement de sa vérité, qui tient à ce que c'est vraiment le corps du Christ qui s'y trouve, alors qu'il ne s'y trouvait pas avant la consécration. Or rien ne peut se trouver quelque part où il n'était pas auparavant, si ce n'est moyennant un changement de lieu, ou parce qu'autre chose est transformé en lui : ainsi du feu naît-il dans une maison soit parce qu'on l'y apporte, soit parce qu'il y prend. Or ce n'est évidemment pas par un déplacement que le corps du Christ en vient à se trouver dans ce sacrement. D'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesse d'être au ciel : rien en effet de ce qui se déplace ne parvient à une nouvelle place sans avoir laissé la première. Ensuite parce que tout corps en déplacement passe par tous les intermédiaires, ce dont il ne peut être question ici. Enfin parce qu'il est impossible qu'un mouvement unique d'un même corps ait pour termes des lieux divers, tandis que, dans ce sacrement, le corps du Christ en vient à se trouver simultanément en plus d'un lieu. Reste par conséquent que **le corps du Christ ne pourrait en venir à se trouver dans ce sacrement si ce n'était parce que le pain est substantiellement changé en lui**. Or ce qui est changé

en quelque chose ne demeure pas après la mutation. Reste donc, pour préserver la vérité de ce sacrement, que la substance du pain ne puisse demeurer après la consécration.

Deuxièmement parce que cette position est contraire à la formulation de ce sacrement, qui consiste à dire : *Ceci est mon corps*. Ce ne serait pas vrai si la substance du pain y demeurerait, car **en aucun cas la substance du pain n'est le corps du Christ**. Il aurait plutôt fallu dire : *Ici est mon corps*.

Troisièmement parce qu'il serait contraire à la vénération de ce sacrement qu'il y ait là une substance qui ne pourrait faire l'objet d'une adoration de latrie.

Quatrièmement parce que ce serait contraire au rite de l'Église selon lequel il n'est pas permis de recevoir le corps du Christ après une nourriture corporelle, tandis qu'il est permis de prendre une hostie consacrée après une autre.

La position en question est donc à fuir comme hérétique.

Objections

1. Dans son 4^{ème} livre, Jean de Damas dit : *Comme c'est une habitude humaine de consommer du pain et du vin, il leur a uni la divinité, et en a fait son corps et son sang*. Et plus loin : *Le pain de la communion n'est pas un simple pain, uni qu'il est à la divinité*. Or il y a union entre des réalités qui existent en acte. Le pain et le vin se trouvent donc en ce sacrement en même temps que le corps et le sang du Christ.

2. Il doit y avoir une cohérence (*conformitas*) entre les sacrements de l'Église. Or, dans les autres sacrements, la substance de la matière demeure : celle de l'eau dans le baptême, celle du chrême dans la confirmation. Dans ce sacrement par conséquent, la substance du pain et du vin demeure.

3. Dans ce sacrement, on prend du pain et du vin pour la raison qu'ils signifient l'unité de l'Église, en ce qu'un pain unique est fait de quantité de grains, et un unique vin de quantité de grappes, selon Augustin dans son livre sur *Le Symbole*. Or cela vaut pour la substance même du pain et du vin. Celle-ci demeure donc dans ce sacrement.

Réponses

1. Dieu a uni *sa divinité*, c'est-à-dire sa puissance divine, au pain et au vin non pas en sorte qu'ils demeurent dans ce sacrement, mais en sorte qu'il en fasse son corps et son sang.

2. **Dans les autres sacrements, le Christ ne se trouve pas réellement comme en celui-ci.** C'est pourquoi dans les autres, la substance matérielle demeure, et non point dans celui-ci.

3. Les aspects (*species*) qui demeurent dans ce sacrement, on le dira (a. 3), sont suffisants pour ce qu'il veut signifier, car **ce sont les accidents qui donnent à connaître la notion de la substance** (*per accidentia cognoscitur ratio substantiae*).

a. 3 Est-ce que la substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est anéantie, ou réduite à la matière antérieure ?

Il semble que oui, mais Augustin dit dans son livre des *83 Questions* : *Dieu, en causant, ne fait pas tendre au néant*. Or ce sacrement doit son accomplissement à la puissance divine. **La substance du pain et du vin n'y est donc pas anéantie.**

Du fait que la substance du pain et du vin ne demeure pas dans ce sacrement, certains, jugeant impossible que la substance du pain et du vin soit changée en corps et sang du Christ, ont affirmé que, par la consécration, la substance du pain et du vin est ou bien réduite à la matière préalable, ou bien anéantie.

Or la matière préalable à laquelle les corps mixtes peuvent se réduire sont les quatre éléments, car il ne peut y avoir de réduction à la matière première, au point de perdre toute forme, puisque la matière ne peut exister sans forme. Mais puisque, après la consécration, il ne reste rien sous les aspects sacramentaux (*speciebus sacramenti*) sinon le corps et le sang, il faudra dire que les éléments auxquels a été réduite la substance du pain et du vin s'en sont séparés moyennant un déplacement, ce qui serait perceptible au sens. – **La substance du pain ou du vin demeure pareillement jusqu'au dernier instant de la consécration.** Or, dans ce dernier instant, il y a déjà la substance du corps ou du sang du Christ, tout de même qu'au dernier instant d'une génération, la forme est déjà là. On ne pourra par conséquent assigner un instant dans lequel la matière préalable serait là. Car on ne peut dire

que la substance du pain ou du vin est réduite peu à peu à la matière préalable, ou qu'elle sort progressivement de l'emplacement des aspects (*specierum*). Si en effet cela commençait de se faire au dernier instant de sa consécration, le corps du Christ se trouverait en telle partie de l'hostie en même temps que la substance du pain, ce qui est contraire aux acquis précédents. Mais si la chose commence avant la consécration, on pourra assigner un moment auquel, en telle partie de l'hostie, il n'y aura ni la substance du pain, ni le corps du Christ, ce qui est irrecevable (*inconueniens*).

C'est là ce qu'ils semblent avoir bien pesé. Aussi ont-ils introduit l'alternative de l'annihilation. — Or c'est là chose impossible. Car on ne peut indiquer aucune manière pour le vrai corps du Christ d'en venir à se trouver dans ce sacrement, si ce n'est que le pain soit substantiellement changé en lui, changement qui se trouve éliminé si l'on suppose soit un anéantissement du pain, soit sa réduction à la matière préalable. — On ne peut pareillement indiquer quelle serait la cause d'une telle réduction ou anéantissement dans ce sacrement : alors que l'effet du sacrement est signifié par sa formulation, ni l'une ni l'autre ne sont signifiés par la formulation en ces termes : *Ceci est mon corps*.

La position susdite est donc manifestement erronée.

Objections

1. Tout ce qui est corporel doit être quelque part. Or la substance du pain, qui est quelque chose de corporel, ne demeure pas, on l'a dit (a. 2), dans ce sacrement, et l'on ne peut non plus indiquer en quel lieu elle serait. Elle n'est donc plus rien après la consécration. Elle est par conséquent ou bien anéantie, ou bien réduite à la matière préalable.

2. Le point de départ de n'importe quel changement ne demeure pas, si ce n'est comme potentialité de la matière : quand par exemple un air s'enflamme, la forme de l'air ne demeure pas, sinon comme une potentialité de la matière, et il en va de même si ce qui est blanc noircit. Or, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin tient lieu de point initial, le corps et le sang du Christ de point final. Ambroise dit en effet dans son livre sur *Les Offices* : *Avant la bénédiction, c'est quelque aspect qui est dénommé ; après la bénédiction, c'est le corps qui est signifié*. Par conséquent, la consécration terminée, la substance du pain ou du vin ne demeure pas, sauf à se trouver réduite à sa matière.

3. Des contradictoires l'une doit être vraie. Or celle-ci est fautive : *La consécration terminée, la substance du pain et du vin est quelque chose*. Celle-ci est donc vraie : *La substance du pain et du vin n'est plus rien*.

Réponses

1. Une fois la consécration terminée, la substance du pain et du vin ne demeure ni sous ces aspects, ni ailleurs. **Il ne s'ensuit pourtant pas qu'elle soit anéantie, car elle est changée en corps du Christ**. De même ne s'ensuit-il pas, de ce que l'air d'où est né un feu ne se trouve ni là ni ailleurs, qu'il ait été anéanti.

2. La forme qui est un terme initial n'est pas changée en une autre forme, mais une forme succède à l'autre dans un sujet : pour autant, la première forme ne demeure que comme une potentialité de la matière. Mais ici, la substance du pain est changée en corps du Christ, on l'a dit (c. ; a. 2). L'argument n'est donc pas concluant.

3. Bien qu'il soit faux de dire qu'après la consécration, *la substance du pain est quelque chose*, néanmoins **ce en quoi la substance du pain est changée est quelque chose**. Pour autant, la substance du pain n'est pas anéantie.

a. 4 Est-ce que du pain peut être changé en corps du Christ ?

Il semble que non, mais Eusèbe d'Émèse dit : *Tu ne dois pas tenir pour une nouveauté impossible que des réalités terrestres et corruptibles soient changées en la substance du Christ*.

On l'a dit (a. 2) : le corps du Christ se trouve véritablement dans ce sacrement, et n'en vient pas à y être moyennant un déplacement. Le corps du Christ ne s'y trouve pas non plus comme en un lieu : c'est évident d'après ce qui précède. Il faut donc dire qu'il vient à y être par la mutation en lui de la substance du pain.

Cette mutation, néanmoins, n'est pas semblable aux mutations naturelles, étant absolument surnaturelle, et l'effet de la seule puissance divine. C'est ce qui fait dire à Ambroise, dans son livre sur *Les Sacrements* : *Il est clair que la Vierge a engendré en dehors de l'ordre naturel. Et ce que nous réalisons, c'est le corps issu de la Vierge. Qu'as-tu donc à chercher un ordre naturel dans le corps du Christ ? C'est en dehors de la nature que le Seigneur Jésus lui-même est né de la*

Vierge. Et sur Jn 6, 64 (*Les paroles que je vous ai dites, à propos dudit sacrement, sont esprit et vie*), Jean Chrysostome dit : *Cela signifie qu'elles sont d'ordre spirituel, n'ayant rien de charnel, ni d'un effet naturel, mais ont été soustraites à toute nécessité terrestre, ainsi qu'aux lois établies ici-bas.*

Il est clair en effet que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or un agent créé est toujours limité (*determinatum*) dans son acte : il l'est génériquement et spécifiquement. Pour autant, l'action de tout agent créé porte sur un acte limité. Or, ce qui limite une chose quelconque à son être actuel, c'est sa forme. Par suite, **aucun agent naturel ou créé ne peut agir sinon en vue d'un changement de forme**. Et c'est pourquoi **toute mutation conforme aux lois de la nature est d'ordre formel**. Dieu quant à lui est un acte sans limite (*infinitus*), on l'a établi dans la 1^{ère} Partie. Aussi son action s'étend-elle à toute la nature d'un étant. En conséquence, il **peut non seulement effectuer une mutation d'ordre formel, en sorte que des formes diverses adviennent successivement à un même sujet, mais encore la mutation totale d'un étant, en sorte que la substance de l'un soit totalement changée en la substance de l'autre**.

Voilà ce que la puissance divine accomplit dans ce sacrement. Car la substance du pain est totalement changée en la substance du corps du Christ, et la substance du vin est totalement changée en la substance de son sang. **Cette mutation n'est donc pas d'ordre formel, mais substantiel**. Elle ne rentre dans aucune espèce de mouvement naturel : on peut la dénommer proprement *transsubstantiation*.

Objections

1. La mutation (*conversio*) est une sorte de changement (*mutatio*). Or, en tout changement, il y a nécessairement un sujet, qui est d'abord en puissance, et par la suite en acte, selon le 3^{ème} livre de la *Physique* : *Le mouvement est l'acte de ce qui est à l'état de potentialité (existentis in potentia)*. Mais on ne peut assigner un sujet à la substance du pain et du corps du Christ car, d'après les *Catégories*, **la notion de substance implique qu'elle ne soit pas dans un sujet**. Il ne peut donc se faire que la substance du pain soit totalement changée en corps du Christ.

2. La forme de ce en quoi quelque chose est changé en vient à exister dans la matière de ce qui est ainsi changé : lorsque de l'air, par exemple, est changé en un feu qui n'existait pas auparavant, la forme du feu en vient à exister dans la matière de l'air ; de même, lorsqu'un aliment est changé en un humain qui n'existait pas auparavant, la forme humaine en vient à exister dans la matière de l'aliment. Si donc le pain est changé en corps du Christ, il faut que la forme du corps du Christ en vienne à exister dans la matière du pain, ce qui est faux. Le pain n'est donc pas changé en la substance du corps du Christ.

3. De réalités qui sont de soi opposées (*secundum se divisa*), jamais l'une ne devient l'autre : jamais la blancheur ne devient noirceur, mais un sujet de blancheur devient sujet de noirceur, selon le 1^{er} livre de la *Physique*. Or, de même que deux formes contraires sont de soi opposées, en tant que principes d'une différence formelle, de même deux matières individuées (*materiae signatae*) sont de soi opposées, en tant qu'elles sont le principe d'une distinction matérielle. Il n'est donc pas possible que la matière de tel pain devienne la matière qui individue le corps du Christ. Il est pour autant impossible que la substance dudit pain soit changée en substance du corps du Christ.

Réponses

1. L'objection est tirée du changement de forme : car le propre d'une forme est d'exister dans une matière ou un sujet. Or cela n'a pas lieu dans une mutation substantielle totale. Par suite, puisque cette mutation substantielle implique un certain ordre entre les substances dont l'une est changée en l'autre, elle se trouve dans l'une et l'autre substance comme en un sujet, au même titre que l'ordre et le nombre.

2. Cette objection est elle aussi tirée de la mutation ou du changement formels, car il faut, on l'a dit, que la forme soit dans une matière ou un sujet. Mais cela n'a pas lieu dans la mutation totale d'une substance, à laquelle on ne saurait assigner aucun sujet.

3. Un agent fini n'a pas la puissance de changer une forme en une forme, ni une matière en une matière. Mais un agent infini, dont l'action s'étend à tout l'étant, peut opérer une telle mutation : car la nature d'étant est commune aux deux formes et aux deux matières. Et **ce qu'il y a d'être (*entitatis*) dans l'une, le créateur de l'étant peut le changer en ce qu'il y a d'être dans l'autre, en supprimant ce par quoi elles se distinguaient**.

a. 5 *Les accidents du pain et du vin demeurent-ils dans ce sacrement ?*

Il semble que non, mais Augustin dit, dans son livre sur *Les Sentences de Prosper* : *Quant à nous, sous l'aspect du pain et du vin que nous voyons, ce sont des réalités invisibles, à savoir le corps et le sang, que nous honorons.*

Une fois la consécration terminée, il apparaît au sens que tous les accidents du pain et du vin demeurent, et c'est conformément à la raison que cela advient de par la providence divine. Du fait, premièrement, qu'il n'est pas pour les humains habituel, mais horrible, de manger de la chair humaine et de boire du sang humain, la chair et le sang du Christ nous sont donnés à prendre sous les aspects de ce qui est d'un usage humain plus courant, à savoir le pain et le vin.

C'est deuxièmement afin que les incroyants ne se moquent pas de ce sacrement, au cas où nous mangerions notre Seigneur sous l'aspect qui lui est propre.

Et troisièmement pour que, recevant sans le voir le corps et le sang de notre Seigneur, le mérite de notre foi y gagne.

Objections

1. La suppression de ce qui vient avant entraîne celle de ce qui s'ensuit. Or la substance est par nature antérieure à l'accident, comme il est prouvé au 7^{ème} livre de la *Métaphysique*. Puisque par conséquent, une fois la consécration terminée, la substance du pain ne demeure pas dans le sacrement en question, il semble que ses accidents ne puissent demeurer.

2. Le sacrement de la vérité ne doit rien comporter de trompeur. Or c'est au moyen des accidents que nous jugeons de la substance. Il semble en conséquence que le jugement humain soit induit en erreur si les accidents du pain demeurent, tandis que sa substance ne demeure pas. C'est donc là chose incompatible avec ce sacrement.

3. Bien que la foi ne soit pas assujettie à la raison, elle n'est pourtant pas contraire à celle-ci, mais supérieure à elle, comme on l'a dit au début de cette œuvre. Or notre raison a sa source dans le sens. Notre foi ne doit donc pas aller contre le sens, lorsque notre sens juge qu'il y a du pain, et que notre foi croit que c'est le corps du Christ. Il n'est donc pas compatible avec ce sacrement que les accidents du pain restent objets de sensation, tandis que la substance du pain ne demeure pas.

4. Ce qui demeure, une fois la mutation effectuée, paraît être le sujet du changement. Si donc les accidents du pain demeurent une fois la mutation effectuée, il semble que les accidents soient eux-mêmes le sujet de la mutation. Or c'est impossible, car *il n'y a pas d'accident d'accident*. Les accidents du pain et du vin ne doivent donc pas demeurer dans ce sacrement.

Réponses

1. Selon le livre sur *Les Causes*, **un effet dépend plus de sa cause première que d'une cause seconde**. En conséquence, **la puissance divine, qui est la cause première de tout, peut faire que des réalités subséquentes demeurent bien que celles qui les précèdent soient supprimées**.

2. Il n'y a aucune tromperie dans ce sacrement, car **les accidents que les sens discernent sont vraiment réels** (*secundum rei veritatem*). Quant à l'intellect, dont, selon le 3^{ème} livre sur *L'Âme*, la substance est l'objet propre, c'est la foi qui le préserve de l'erreur.

3. Cela répond à la troisième objection. Car **la foi n'est pas contraire au sens : elle porte sur ce que le sens n'atteint pas**.

4. Cette mutation n'a pas à proprement parler de sujet, on l'a dit (a. 1, ad 1). **Mais du fait qu'ils demeurent, les accidents n'en ont pas moins quelque chose qui les fait ressembler à un sujet**.

a. 6 Est-ce que dans ce sacrement, une fois la consécration terminée, la forme substantielle du pain demeure ?

Il semble que oui, mais **la forme substantielle du pain fait partie de sa substance**. Or celle-ci est changée en corps du Christ, on l'a dit (a. 2-4). La forme substantielle du pain ne demeure donc pas.

Certains ont affirmé que, une fois la consécration terminée, il demeure non seulement les accidents du pain, mais aussi sa forme substantielle. – Or c'est là chose impossible. D'abord parce que, si la forme substantielle demeurerait, il n'y aurait rien, à part la seule matière, qui soit changé de pain en corps du Christ. Il s'ensuivrait alors qu'il n'y aurait pas changement en tout le corps du Christ, mais seulement en sa matière. C'est contraire à la forme du sacrement qui dit : *Ceci est mon corps*.

Ensuite parce que, si la forme substantielle du pain demeurerait, ce serait ou bien dans la matière, ou bien séparément de la matière. La première chose est impossible parce que, si elle demeurerait dans la matière du pain, alors toute la substance du pain demeurerait, et c'est contraire à ce qu'on a dit. Mais elle ne pourrait demeurer en une autre matière, car il n'y a de forme propre qu'en une matière appropriée. – Et si elle demeurerait séparément de la matière, elle serait alors une forme intelligible en acte, et même un intellect : telles sont en effet les formes séparées de la matière.

Enfin, ce serait incompatible avec ce sacrement. Car les accidents du pain y demeurent en sorte qu'ils permettent au corps du Christ d'être visible, mais non pas sous l'aspect qui lui est propre, comme on l'a dit (a. 5).

Il faut donc dire que la forme substantielle du pain ne demeure pas.

Objections

1. On a dit que, une fois la consécration terminée, les accidents demeurent. Or, **le pain étant un produit artificiel, sa forme est elle-même un accident**. Elle demeure donc une fois la consécration terminée.

2. **La forme du corps du Christ est une âme** : l'âme en effet, selon le 2^{ème} livre du traité sur *L'Âme*, est *l'acte d'un corps naturel ayant la vie en puissance* [= l'effectivité d'un corps naturellement apte à vivre]. Or on ne peut dire que la forme substantielle du pain soit changée en âme. Il semble donc que, une fois la consécration terminée, elle demeure.

3. L'opération propre à une chose s'ensuit de sa forme substantielle. Or **ce qui demeure dans ce sacrement nourrit, et opère tout à fait comme le ferait un pain existant**. La forme substantielle du pain demeure donc dans ce sacrement, une fois la consécration terminée.

Réponses

1. **Rien n'empêche de produire artificiellement quelque chose dont la forme n'est pas un accident, mais une forme substantielle** : il peut y avoir production artificielle de grenouilles ou de serpents. **Car l'art ne produit pas une telle forme par la puissance qui lui est propre, mais par celle de principes naturels. C'est ainsi qu'il produit la forme substantielle du pain par la puissance du feu qui cuit une matière faite de farine et d'eau.**

2. L'âme est la forme d'un corps qui confère à celui-ci l'ordonnancement total d'un être achevé, à savoir : être, être corporel, être animé, etc. **La forme du pain est donc changée en la forme du corps du Christ en tant qu'elle donne d'être corporel, mais non point en tant qu'elle donne d'être animé d'une telle âme.**

Certaines opérations sont dues au pain soit en raison de sa matière, pour autant qu'il soit changé en quelque chose ; soit en raison de sa forme substantielle, pour autant par exemple qu'il *fortifie le corps humain*. On trouve de telles opérations dans ce sacrement, non pas en vertu d'une forme ou d'une matière qui demeure, mais parce qu'elles sont miraculeusement conférées aux accidents eux-mêmes, on le dira (q. 77 a. 3 ad 2-3 ; a. 5-6).

3. Dans ce que le pain opère, il y a ce qui en découle en raison de ses accidents, comme de modifier le sens. Les aspects du pain donnent lieu à de telles opérations après la consécration, du fait même de la permanence des accidents.

Il y en a aussi qui découlent du pain soit en raison de sa matière, comme par exemple s'il est

changé en quelque chose, soit en raison de sa forme substantielle, comme dans le cas d'un effet spécifique (*operatio consequens speciem ejus*) comme *fortifier le cœur de l'homme*. Ce sacrement donne lieu à de telles opérations non pas en raison d'une forme ou d'une matière qui demeurerait, mais parce qu'elles sont miraculeusement conférées aux accidents eux-mêmes, comme on le dira plus loin (q. 77, a.3 ad 2-3 ; a. 5-6).

a. 7 La mutation en question est-elle instantanée, ou progressive ?

Non et oui, semble-t-il, mais cette mutation est l'effet d'une puissance infinie, à qui il revient d'opérer d'un seul coup (*subito*).

Il y a trois raisons à ce qu'un changement soit instantané. Cela peut tenir à la forme qui est le terme du changement. S'il s'agit d'une forme qui, telle la santé, admet le plus et le moins, c'est progressivement qu'un sujet l'acquiert. Pour autant, vu qu'une forme substantielle *n'admet pas le plus ni le moins*, il s'ensuit que son introduction dans une matière a lieu d'un seul coup. – Cela peut aussi tenir au sujet, lequel est parfois préparé progressivement à la réception de la forme : c'est ainsi que l'eau se réchauffe progressivement. Mais lorsqu'un sujet se trouve justement on ne peut mieux disposé à la forme (*in ultima dispositione ad formam*), il la reçoit d'un seul coup, tout comme l'air reçoit la lumière. – Cela peut enfin tenir à la puissance infinie de l'agent, qui fait que la matière est immédiatement (*statim*) disposée à la forme. On lit en Mc 7, 34-35 que « lorsque le Christ eut dit *Ephphetha* (ce qui veut dire : ouvre-toi), *immédiatement les oreilles de l'homme s'ouvrirent, et sa langue fut déliée de ce qui la retenait*.

C'est pour ces trois raisons que la mutation en question est instantanée. D'abord parce que la substance du corps du Christ, qui est son terme, n'admet pas de plus ni de moins. – Ensuite parce que cette mutation ne comporte pas de sujet qui se préparerait progressivement. – Enfin parce qu'elle est l'effet de la puissance infinie de Dieu.

Objections

1. Dans cette mutation, il y a d'abord la substance du pain, puis la substance du corps du Christ. L'une et l'autre ne sont donc pas dans le même instant, mais en deux instants. Or entre deux instants quelconques, il y a un temps intermédiaire. Il faut donc que ladite mutation se produise progressivement en fonction du temps qu'il y a entre le dernier instant où il y a du pain, et le premier instant où il y a le corps du Christ.

Réponses

1. Certains n'accordent pas absolument qu'il y a toujours un temps intermédiaire entre deux instants. Ils disent en effet que c'est le cas si les deux instants se rapportent au même mouvement, mais point s'ils se rapportent à divers mouvements. Il s'ensuit qu'entre l'instant qui mesure la fin d'un repos et celui qui mesure le début d'un mouvement, il n'y a pas de temps intermédiaire. – Or sur ce point, ils se trompent. Que le temps ou l'instant soient uns ou multiples, ils ne sont pas assignés d'après n'importe quel mouvement, mais d'après le mouvement premier qui est celui du ciel, et qui est la mesure de tout mouvement et de tout repos.

D'autres par suite l'accordent pour le temps qui mesure un mouvement dépendant du mouvement du ciel. Il y a en effet des mouvements qui ne dépendent pas du mouvement du ciel, et ne sont pas mesurés par lui : on l'a dit en 1^{ère} Partie (q. 53, a. 3) à propos des mouvements angéliques. Il s'ensuit qu'entre deux instants correspondant à ces mouvements-là, il n'y a pas de temps intermédiaire. – Cela est toutefois hors-sujet. Car, même si ladite mutation n'est en rien ordonnée au mouvement du ciel, elle ne s'ensuit pas moins de paroles dont l'émission (*prolationem*) est nécessairement mesurée par le mouvement du ciel. Il y a donc nécessairement un temps

intermédiaire entre deux instants quelconques assignables à cette mutation.

Certains disent quant à eux que l'instant ultime de la présence du pain et le premier instant de la présence du corps du Christ sont bien deux eu égard aux réalités mesurées, mais ne font qu'un eu égard au temps qui mesure : c'est ainsi que, là où deux lignes se touchent, il y a deux points eu égard aux deux lignes, mais un seul point eu égard à l'espace qui les renferme. – Il s'agit ici d'autre chose. Car l'instant et le temps ne sont pas une mesure intrinsèque de mouvements particuliers, comme la ligne et le point le sont des corps : ils ne sont que des mesures extrinsèques, comme l'espace (*locus*) pour les corps.

C'est ce qui fait dire à d'autres que l'instant est réellement le même, et n'est autre qu'idéalement (*ratione*). – Or il s'ensuivrait alors une existence simultanée de réalités opposées. Car une diversité idéale n'entraîne aucune variation réelle.

Il faut donc dire que ladite mutation, comme on l'a dit (a. 3), est l'effet des paroles du Christ prononcées par le prêtre, en sorte que **l'instant ultime de leur émission est le premier instant où le corps du Christ est sacramentellement présent, tandis que, durant tout le temps précédent, il y avait la substance du pain.** De ce temps on ne peut assigner un instant ultime qui avoisinerait le dernier en le précédant : car le temps n'est pas composé d'instant consécutifs, comme il est prouvé au 6^{ème} livre de la *Physique*. **On peut ainsi faire état (*dare*) d'un instant où il y a le corps du Christ. Mais on ne peut faire état d'un dernier instant où il y ait la substance du pain : on peut seulement faire état d'un temps ultime.** Il en va de même dans les changements naturels, comme le montre Aristote au 8^{ème} livre de sa *Physique*.

2. En toute mutation, il y a devenir (*feri*) et être devenu (*factum esse*). Or les deux ne sont pas simultanés, car devenir, ce n'est pas être, mais être devenu, c'est être pour de bon (*jam*). Il y a donc dans la mutation en question un avant et un après. Elle ne doit donc pas être instantanée, mais progressive.

3. Dans son livre sur *Les Sacrements*, Ambroise dit que ce sacrement *est réalisé par la parole du Christ*. Or la parole du Christ est énoncée progressivement (*successive*). Ladite mutation s'effectue donc progressivement.

2. Dans les changements instantanés, devenir et être devenu sont simultanés, par exemple être lumineux et avoir reçu la lumière. Dans ce genre de cas, on parle d'être devenu d'après ce qui est déjà (*jam est*), et de devenir d'après ce qui n'était pas auparavant.

3. Ladite mutation, on l'a dit (ad 1), a lieu au dernier instant de l'émission des paroles : c'est en effet alors que leur sens est complet, lequel a valeur de cause (*efficax*) dans les formes sacramentelles. Il ne s'ensuit donc pas que cette mutation soit progressive.

a. 8 *Est-il vrai de dire que « le corps du Christ provient du pain » ?*

Il semble que non, mais, dans son livre sur *Les Sacrements*, Ambroise dit : *Quand on en vient à la consécration, c'est du pain que provient le corps du Christ.*

Cette mutation du pain en corps du Christ a quelque chose à voir avec la création et la transformation naturelle, mais elle diffère aussi de l'une et de l'autre. Ce qui en effet est commun aux trois, c'est l'ordre des termes, à savoir que telle chose vienne après telle autre : dans la création, l'être vient après le non-être ; dans le sacrement, le corps du Christ après la substance du pain ; dans la transformation naturelle, le blanc vient après le noir, ou le feu après l'air, les termes en question n'étant pas présents simultanément.

La mutation dont nous parlons a ceci de commun avec la création qu'il n'y a dans aucune des deux un sujet commun aux deux extrêmes, au contraire de ce que donne à voir n'importe quelle transformation naturelle.

Ladite mutation a néanmoins deux points communs avec une transformation naturelle, mais différemment. C'est d'abord que dans les deux, il y a passage d'un extrême à l'autre (*unum extremorum transit in aliud*) : le pain corps du Christ, et l'air feu, tandis que le non-être n'est pas changé en être. C'est néanmoins de façon différente que la chose a lieu ici et là. Car **dans le sacrement, il y a passage de la substance du pain en totalité au corps du Christ en totalité, tandis que, dans une transformation naturelle, la matière d'une chose reçoit la forme de l'autre, moyennant l'abandon de la première forme**. – Il y a ensuite ceci de commun que, ici et là, il y a un même qui demeure, tandis que ce n'est pas le cas dans la création. Il y a pourtant une différence. Car **dans une transformation naturelle, ce qui demeure le même, c'est la matière ou le sujet, tandis que dans le sacrement en question, ce sont des accidents**.

On peut déduire de là comment nous devons nous exprimer différemment sur ces sujets. Car, du fait que les extrêmes ne sont présents ensemble dans aucun des trois cas susdits, on n'y peut non plus prédiquer un extrême de l'autre par le verbe *être* au présent (*verbum substantivum praesentis temporis*). Nous ne disons pas en effet : *le non-être est être* ; ni : *le pain est corps du Christ* ; ni *l'air est feu*, ou *le blanc noir*.

En raison de l'ordre des extrêmes, nous pouvons bien dans tous les cas nous servir de la préposition *de* (*ex*), qui signifie cet ordre. Nous pouvons en effet dire en vérité et au sens propre : *du non-être est venu l'être*, *du pain le corps du Christ*, *de l'air le feu*, et *du blanc le noir*.

Mais **comme, dans la création, l'un des extrêmes ne devient pas l'autre, nous ne pouvons lui appliquer le terme de *mutation*, en disant que *le non-être se change en être*, alors que nous pouvons l'appliquer au sacrement en question, tout autant qu'à une transformation naturelle. Et du fait que, dans le sacrement en question, il y a un changement total de substance (*tota substantia in totam*), la dénomination appropriée de cette mutation est *transsubstantiation* [= passage (verbe *transire*) d'une substance à une autre]**.

Du fait, en outre, qu'il n'y a rien qu'on puisse considérer comme le sujet de cette mutation, ce qui est vrai d'une transformation naturelle eu égard à son sujet n'a pas à être admis ici. Il est d'abord évident qu'être sujet implique d'être en puissance de l'opposé : c'est ce qui nous fait dire que *le blanc peut être noir*, ou que *l'air peut être feu*. On ne le dit toutefois pas aussi proprement dans ce cas que dans le premier : car le sujet du blanc, qui est potentiellement noir, fait toute la substance du blanc, dont la blancheur n'est pas une partie, tandis que le sujet de la forme de l'air en fait partie. Par suite, quand on dit : *l'air peut être feu*, c'est vrai, moyennant une synecdoque, eu égard à sa partie. Mais, dans la mutation en question, du fait qu'il n'y a, tout comme dans la création, aucun sujet, on ne dit pas qu'un extrême peut être l'autre, comme si *le non-étant pouvait être un étant*, ou comme si *du pain pouvait être corps du Christ*. – Pour la même raison, on ne peut dire au sens propre que *l'étant advient du non-étant*, ou que *du pain advient le corps du Christ* : car la préposition *de* désigne une cause de même substance (*consubstantialtem*). **Cette consubstantialité des extrêmes dans les transformations naturelles tient avant tout (*penes*) à leur communauté de sujet**. – Et, pour une raison semblable, on n'accorde pas que *du pain sera corps du Christ*, ni qu'il *devienne corps du Christ*, pas plus qu'on n'accorde, dans le cas de la création, que *le non-étant sera étant*, ou que *le non-étant devient étant*, car cette manière de parler n'est vraie des transformations naturelles qu'en vertu de leur sujet, si par exemple nous disons que *le blanc devient noir*, ou que *le blanc sera noir*.

Du fait pourtant que, dans le sacrement en question, une fois la mutation accomplie, quelque chose demeure identiquement, à savoir les accidents du pain (on l'a dit – cf. a. 5), certaines de ces expressions peuvent être accordées en raison d'une certaine ressemblance : que *du pain soit corps du Christ*, ou que *du pain advienne le corps du Christ*, en n'entendant pas par le terme *pain* la substance du pain, mais d'une manière générale ***ce qui se tient sous les aspects du pain***, sous lesquels se tient d'abord la substance du pain, et ensuite le corps du Christ.

Objections

1. Tout ce dont provient quelque chose est ce qui devient ce quelque chose, mais la réciproque n'est pas vraie. Nous disons bien que le noir provient du blanc, et que le blanc devient noir. Mais en disant qu'un homme devient noir, nous ne disons pas que le noir

Réponses

1. Ce à partir de quoi quelque chose advient renvoie bien parfois à un sujet porteur de l'un des extrêmes d'une transformation, comme lorsque l'on dit qu'*à partir du blanc advient le noir*. Mais cela renvoie parfois seulement à un seul des extrêmes opposés, comme

provienne de l'homme, comme il est établi au 1^{er} livre de la *Physique*. Si donc il est vrai que le corps du Christ provient du pain, il sera vrai de dire que le pain devient corps du Christ, ce qui semble faux. Car le pain n'est pas le sujet de l'effectuation : il en est plutôt un terme. Il n'est donc pas vrai de dire que le corps du Christ provient du pain.

2. Le terme d'un devenir, c'est l'être, ou l'être devenu. Or il n'est vrai de dire ni que *le pain est corps du Christ*, ni que *le pain est devenu corps du Christ*, ni non plus que *le pain sera corps du Christ*. Il ne semble donc pas plus vrai de dire que *le corps du Christ provient du pain*.

3. Tout ce d'où provient quelque chose se change (*convertitur*) en ce qui en provient. Or il semble erroné de dire que *le pain se change en corps du Christ*, car cette mutation paraîtrait plus miraculeuse que la création, qui ne fait pourtant pas dire que le non-être se change en être. Il semble donc erroné de dire que *le corps du Christ provient du pain*.

4. Ce d'où provient quelque chose peut être ce quelque chose. Or il est faux de dire que *du pain peut être le corps du Christ*. Il est donc tout aussi faux de dire que *le corps du Christ provient du pain*.

lorsque nous disons qu'*à partir du matin advient le jour*. On n'admet pas ce disant que ceci devienne cela, à savoir que *le matin devienne jour*. Il en va ainsi dans ce qu'on avance : bien qu'il soit approprié de dire que *du pain advient le corps du Christ*, il ne l'est pourtant pas de dire que *du pain devient corps du Christ*, sinon, comme on l'a dit (c.), en vertu d'une certaine ressemblance.

2. Parfois, ce à partir de quoi quelque chose advient sera cela en vertu du sujet impliqué. Pour autant, comme la mutation en question ne comporte pas de sujet, l'argument ne s'y applique pas.

3. Ladite mutation comporte plus de difficultés que la création, dans laquelle la seule difficulté est que quelque chose advienne à partir du néant. C'est pourtant là ce qui relève du mode de production propre à la cause première, qui ne présuppose rien d'autre. Or, **dans la mutation en question, la difficulté n'est pas seulement que tel tout se change en tel autre tout, en sorte qu'il ne reste rien du premier, ce qui ne correspond pas au mode ordinaire de production d'une cause quelconque. C'est aussi que les accidents demeurent alors que la substance a disparu** (*corrupta substantia*), ainsi que beaucoup d'autres choses dont on traitera par la suite. Le terme de *mutation* n'en est pas moins appliqué au sacrement en question, alors qu'il ne l'est pas à la création, comme on l'a dit (c.).

4. On l'a dit (c.) : la potentialité est le fait d'un sujet, mais on ne peut en assigner un à cette mutation. Pour autant, on n'accorde pas que du pain puisse être corps du Christ : car cette mutation n'advient pas en vertu d'une puissance passive de la créature, mais seulement de par la puissance active du Créateur.

Q. 76 La manière dont le Christ existe dans ce sacrement

a. 1 *Le Christ est-il tout entier renfermé dans ce sacrement ?*

Il semble que non, mais Ambroise dit dans son livre sur *Les offices* : *Le Christ est dans ce sacrement*.

Il est absolument nécessaire de confesser selon la foi catholique que le Christ se trouve tout entier dans ce sacrement. C'est néanmoins de deux manières, il faut le savoir, que quelque chose du Christ y est présent : cela tient d'une part, pour ainsi dire, au pouvoir (*quasi ex vi*) du sacrement ; et d'autre part à une coexistence (*concomitantia*) d'ordre naturel. **De par le pouvoir du sacrement, il y a sous les aspects de celui-ci ce en quoi la substance préexistante du pain et du vin est changée immédiatement**, pour autant que cela soit signifié par les termes de sa formulation, lesquels produisent un effet (*sunt effectiva*), dans ce sacrement comme dans les autres, en l'occurrence quand on dit : *Ceci est mon corps. Ceci est mon sang*. **Mais de par une coexistence naturelle, il y a dans ce sacrement ce qui est réellement uni à ce qui est le terme de la mutation susdite**. Si en effet deux choses sont réellement unies, il faut que, là où l'une se trouve réellement, l'autre y soit aussi : car c'est seulement par un acte mental que l'on distingue des choses réellement unies.

Objections

1. C'est par la mutation du pain et du vin que le Christ commence d'exister dans ce sacrement. Or il est évident que le pain et le vin ne peuvent être changés (*converti*) ni en la divinité, ni en l'âme du Christ. Comme par conséquent le Christ, on l'a établi (q. 2 a. 5 ; q. 5 a. 1-3), doit d'exister à trois substances : la divinité, l'âme, et le corps, il semble que le Christ ne soit pas tout entier renfermé dans ce sacrement.

2. Le Christ est dans ce sacrement pour autant qu'il contribue à la restauration des croyants (*fidelium*), laquelle consiste en nourriture et boisson, on l'a dit (q. 74, a. 1). Or le Seigneur dit en Jn 6, 56 : *Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang vraiment une boisson*. C'est donc seulement la chair et le sang du Christ qui sont renfermés dans ce sacrement. Or le corps du Christ a bien d'autres parties, tels les nerfs, les os, etc. Ce n'est donc pas tout le corps du Christ qui est renfermé dans ce sacrement.

Réponses

1. Que la mutation du pain et du vin n'ait pas pour terme la divinité ni l'âme du Christ, cela s'ensuit de ce que **la divinité et l'âme du Christ ne se trouvent pas dans ce sacrement de par le pouvoir du sacrement, mais de par une coexistence réelle**. Car, du fait que la divinité n'a jamais délaissé le corps assumé, la divinité du Christ se trouve partout où est son corps. Il faut en conséquence que, dans ce sacrement, la divinité du Christ coexiste avec son corps. Aussi lit-on dans le Symbole d'Éphèse : *Nous sommes rendus participants du corps et du sang du Christ, non pas en recevant une chair ordinaire (*communem*), non plus que comme des hommes sanctifiés et unis au Verbe d'une union de dignité, mais une chair vraiment nourrissante (*vivificatricem*), et devenue la propre chair du Verbe lui-même*.

L'âme quant à elle a été réellement séparée du corps, on l'a dit (q. 50, a. 5). C'est pourquoi, si ce sacrement avait été célébré au cours de ce *Triduum* de la mort, l'âme ne s'y serait pas trouvée, ni de par le pouvoir du sacrement, ni par une coexistence réelle. Mais du fait que *le Christ ressuscité des morts ne meurt plus* (selon Rm 6, 9), son âme est toujours réellement unie à son corps. Et pour autant, dans ce sacrement, le corps du Christ se trouve bien de par le pouvoir du sacrement, mais son âme par une coexistence réelle.

2. En vertu du sacrement, ce qui se trouve renfermé dans ce sacrement, sous l'aspect du pain, ce n'est pas seulement la chair, mais tout le corps du Christ, c'est-à-dire ses os, ses nerfs, etc. C'est ce que donne à voir la formule sacramentaire, qui ne dit pas : *Ceci est ma chair*, mais : *Ceci est mon corps*. Pour autant, lorsque le Seigneur dit, en Jn 6 : *Ma chair est vraiment une nourriture*, la chair, à cet endroit, tient lieu du corps tout entier, du fait que, selon l'usage humain, elle se prête mieux à la manducation : les humains se nourrissent

en général de chairs animales, mais point d'os ou d'autres choses de même sorte.

3. Un corps plus grand ne peut être tout entier renfermé dans des dimensions moindres. Or les dimensions du pain et du vin consacrés sont bien moindres que celles du corps du Christ. Il ne peut donc se faire que le Christ soit tout entier dans ce sacrement.

3. On l'a dit (q. 75, a. 5) : après la mutation du pain en corps du Christ et du vin en son sang, les accidents de l'un et de l'autre demeurent. Cela montre que **les dimensions du pain et du vin ne sont pas changées en les dimensions du corps du Christ, mais leur substance en sa substance. C'est ainsi que la substance du corps du Christ et de son sang sont dans ce sacrement en vertu du sacrement, et non point les dimensions du corps ou du sang du Christ.** On voit par là que le corps du Christ se trouve dans ce sacrement à la manière d'une substance, et non pas d'une quantité. Mais la totalité propre à la substance est renfermée indifféremment dans une grande quantité ou dans une petite, tout de même que la nature de l'air est totalement dans l'air quelle que soit son étendue (*in magno vel parvo aere*), et la nature humaine totalement dans un humain quelle que soit sa taille. C'est pourquoi la substance du corps et du sang du Christ est tout entière renfermée dans ce sacrement après la consécration, de même qu'avant celle-ci il n'y avait là (*continebatur ibi*) que la substance du pain et du vin.

a. 2 Le Christ est-il tout entier renfermé en chacun des deux aspects de ce sacrement ?

Il semble que non, mais à propos du terme *coupe*, en 1 Co 11, 25, la Glose dit : *C'est le même qui est pris sous l'un ou l'autre aspect*, à savoir le pain ou le vin. Le Christ paraît donc être tout entier sous l'un et l'autre aspect.

D'après ce qu'on a dit plus haut, il faut tenir avec la plus grande certitude que **le Christ est tout entier renfermé sous l'un et l'autre aspect de ce sacrement, mais diversement. Car sous l'aspect du pain, c'est en vertu du sacrement, tandis que sous l'aspect du vin, c'est par une coexistence réelle**, ainsi qu'on l'a dit précédemment de l'âme et de la divinité du Christ (a. 1). Et sous l'aspect du vin, c'est bien en vertu du sacrement que se trouve le sang du Christ, tandis que son corps s'y trouve de par une coexistence réelle, tout comme son âme et sa divinité, en sorte que son sang n'est plus séparé de son corps comme il le fut lors de sa passion et de sa mort. En conséquence, si ce sacrement avait été célébré à ce moment-là, le corps du Christ se serait trouvé sans son sang sous les aspects du pain, et son sang sans son corps sous l'aspect du vin, comme cela était en vérité (*in rei veritate*).

Objections

1. Ce sacrement vise le salut des croyants non pas par la puissance de ses aspects, mais par celle de ce qu'ils renferment : car ces aspects étaient là même avant la consécration, de laquelle provient la puissance de ce sacrement. Si donc il n'y a rien qui ne soit renfermé sous un aspect sans l'être sous l'autre, et si c'est le Christ tout entier qui est renfermé sous l'un et l'autre, il semble que l'un des deux soit de trop dans ce sacrement.

Réponses

1. Ce n'était pas en vain que le Christ se trouvât tout entier sous l'un et l'autre aspect. D'abord en effet, cela représente bien la passion du Christ, au cours de laquelle son sang se sépara de son corps. C'est pourquoi la formule de consécration mentionne son écoulement (*effusione*).

Ensuite, c'est conforme à l'usage de ce sacrement, afin que le corps du Christ soit présenté aux croyants comme une nourriture, et son sang, à part, comme une boisson.

Enfin quant à son effet, d'après ce qu'on a dit plus haut (q. 74, a. 1) : *le corps est présenté pour le salut du corps, le sang pour le salut de l'âme.*

2. On l'a dit (a.1, ad 1) : le terme de *chair* dénomme toutes les autres parties du corps, telles que les os, les nerfs, etc. Or le sang est une partie du corps humain, comme le montre Aristote dans son livre sur *Les animaux*. Si donc le sang du Christ est renfermé sous l'aspect du pain ainsi que les autres parties de son corps, il ne devrait pas être consacré séparément, pas plus que ne l'est aucune autre partie de son corps.

3. Ce qui est déjà advenu ne peut advenir à nouveau. Or le corps du Christ a commencé d'être présent en ce sacrement moyennant la consécration du pain. Il ne peut donc se faire qu'il recommence à y être présent moyennant la consécration du vin. Ainsi le corps du Christ n'est-il pas renfermé sous l'aspect du vin, où le Christ par conséquent ne se trouve pas tout entier. Le Christ n'est donc pas tout entier renfermé sous l'un et l'autre aspect.

2. Au cours de la passion du Christ, dont ce sacrement est le mémorial, aucune partie du corps ne s'est séparée des autres à l'instar du sang : le corps est demeuré indivis, conformément à Ex 12, 43 : *Vous n'en briserez aucun os*. C'est pourquoi, dans ce sacrement, le sang est consacré séparément du corps, mais ce n'est le cas d'aucune autre partie.

3. On l'a dit (c.) : le corps du Christ ne se trouve pas sous l'aspect du vin en vertu du sacrement, mais de par une coexistence réelle. C'est pourquoi la consécration du vin n'y fait pas advenir le corps du Christ par soi, mais par coexistence.

a. 3 Le Christ est-il tout entier en n'importe quelle partie des aspects du pain et du vin ?

Il semble que non, mais Augustin dit dans un sermon : *Ce sont des individus qui reçoivent le Christ Seigneur, et il est tout entier dans des portions individuelles, sans que leur individualité le diminue ; c'est entièrement qu'il s'offre sous cette forme individuelle.*

On l'a établi (a. 1 ad 3) : du fait que la substance du corps du Christ se trouve dans ce sacrement en vertu du sacrement, tandis que la grandeur mesurable s'y trouve en vertu d'une coexistence réelle, **le corps du Christ se trouve dans ce sacrement à la manière d'une substance, en l'occurrence à la manière dont une substance comporte des dimensions, et non pas à la manière des dimensions**, c'est-à-dire à la manière dont la grandeur mesurable d'un corps est soumise à la grandeur mesurable de l'espace. Or il est évident que **la nature d'une substance se trouve tout entière en n'importe quelle partie des dimensions qu'elle comporte** : la nature de l'air est tout entière en n'importe quelle partie de l'air, et la nature du pain est tout entière en n'importe quelle partie du pain. Peu importe qu'il y ait dans les dimensions une division actuelle (que l'air soit divisé, ou le pain coupé) : si elles n'étaient pas actuellement divisées, elles n'en seraient pas moins divisibles en puissance. On voit par suite clairement que le Christ est tout entier en n'importe quelle partie des aspects du pain, lors même que l'hostie reste entière, et non pas seulement lorsqu'elle est brisée, ainsi que le disent certains (ils prennent l'exemple de l'image qui paraît dans un miroir : il n'en paraît qu'une dans un miroir intact, mais plusieurs en chacune des parties si on a brisé le miroir). Les deux cas ne sont pas du tout semblables. Car la multiplication de cette sorte d'images se produit sur le miroir du fait des diverses réflexions sur des parties diverses, alors qu'ici, il n'y a qu'une seule consécration qui fait que le corps du Christ se trouve dans le sacrement.

Objections

1. Ces aspects sont divisibles à l'infini. Si donc le Christ se trouvait tout entier sous n'importe quelle partie des aspects en question, il y aurait en conséquence de l'infinité dans ce sacrement, ce qui est irrecevable : car l'infinité répugne tout autant à la grâce qu'à la nature.

2. Le corps du Christ étant un organisme, il comporte des parties qui ont entre elles une distance déterminée : la notion d'organisme implique en effet une distance déterminée entre ses parties distinctes

Réponses

1. Le nombre s'ensuit de la division. Pour autant, aussi longtemps que la grandeur demeure actuellement indivise, ni la substance d'une chose quelconque ne se trouve plusieurs fois sous des dimensions particulières, ni le corps du Christ ne se trouve plusieurs fois sous les dimensions du pain. Non plus par conséquent une infinité de fois, mais autant de fois qu'il y a de parties résultant de sa division.

2. La distance déterminée entre les parties d'un organisme a son fondement dans sa grandeur mesurable. Et comme la mutation de la substance du pain a pour terme immédiat la substance du corps du Christ (à la

(*singularum partium*), par exemple de chaque œil à l'autre, et de l'œil à l'oreille. Or ce ne serait pas possible si le Christ était tout entier sous n'importe quelle partie des aspects, car il faudrait que toute partie se trouve sous toute partie, en sorte que là où l'une se trouve s'en trouve aussi une autre. Il n'est donc pas possible que le Christ soit tout entier sous n'importe quelle partie de l'hostie, ou du vin contenu dans le calice.

3. Le corps du Christ a toujours véritablement la nature d'un corps, et n'est jamais changé en esprit. Or, d'après les *Catégories*, un corps est de par sa notion une *grandeur ayant une position*. Mais la notion de cette grandeur implique que des parties diverses occupent diverses parties de l'espace (*loci*). Il n'est donc pas possible, apparemment, que le Christ se trouve tout entier sous n'importe quelle partie des aspects.

a. 4 Est-ce que la grandeur mesurable du corps du Christ se trouve tout entière dans ce sacrement ?

Il semble que non, mais **la grandeur mesurable d'un corps n'est pas réellement (*secundum esse*) séparable de sa substance**. Or la substance du corps du Christ est tout entière présente dans ce sacrement, comme on l'a établi (a. 3). Sa grandeur mesurable s'y trouve donc aussi tout entière.

On l'a dit (a. 1) : c'est de deux manières que quelque chose du Christ se trouve en ce sacrement : d'une part en vertu du sacrement ; d'autre part du fait d'une coexistence naturelle. En vertu du sacrement, la grandeur mesurable du corps du Christ ne s'y trouve pas. Car ce qui s'y trouve en vertu du sacrement, c'est le terme immédiat de la mutation. Or la mutation qui a lieu dans ce sacrement a pour terme immédiat **la substance du corps du Christ, et non point ses dimensions**. On le voit à ce que la grandeur mesurable du pain demeure après la consécration : seule sa substance a disparu. — Comme néanmoins la substance du corps du Christ n'est pas réellement dépouillée de sa grandeur mesurable, ni de ses autres accidents, il s'ensuit que, de par une coexistence réelle, la grandeur mesurable du corps du Christ et tous ses autres accidents se trouvent réellement dans ce sacrement.

Objections

1. Le corps du Christ est tout entier renfermé en chaque partie d'une hostie consacrée. Or aucune grandeur mesurable n'est renfermée tout entière en un tout et en n'importe laquelle de ses parties. Il est donc impossible que la grandeur mesurable du corps du Christ soit tout entière renfermée dans ce sacrement.

2. Il est impossible que deux grandeurs mesurables coexistent, même si l'une est séparée, et l'autre dans un corps naturel, selon Aristote au 3^{ème} livre de sa *Mé-taphysique* [ch. 2 fin]. Or **la grandeur mesurable du pain demeure dans ce sacrement**, ainsi qu'il

manière dont le corps du Christ se trouve proprement et immédiatement dans ce sacrement), une telle distance entre parties se trouve véritablement dans le corps même du Christ. Ce n'est toutefois pas en fonction de cette distance, mais à la manière d'une substance, qu'il est attaché à ce sacrement (*comparatur ad hoc sacramentum*), comme on l'a dit (c. ; a. 1 ad 1).

3. Cet argument est tiré de la nature que le corps possède en tant que grandeur mesurable. Or, on l'a dit (c. ; ad 2), le corps du Christ n'est pas attaché à ce sacrement à raison de sa grandeur mesurable, mais à raison de sa substance.

Réponses

1. Le mode d'existence d'une chose quelconque est déterminé d'après ce qui lui appartient par soi, et non pas par ce qui lui appartient par accident : c'est ainsi qu'un corps est visible en tant qu'il est blanc, et non pas en tant qu'il est doux, bien que le même corps soit blanc et doux. Il s'ensuit que la douceur est visible à la manière de la blancheur, et non pas à la manière de la douceur. Comme par conséquent la substance du corps du Christ est sur l'autel en vertu du sacrement, sa grandeur mesurable s'y trouve non pas sous son mode propre (à la manière dont un tout est dans le tout et chaque partie en chaque partie), mais à la manière d'une substance, dont la nature est tout entière dans le tout et tout entière dans chaque partie.

2. Deux grandeurs mesurables ne peuvent coexister naturellement en un même lieu en sorte que l'une et l'autre s'y trouvent de la manière qui est propre à une grandeur mesurable. Or, dans ce sacrement, **la grandeur mesurable du pain est présente sous son**

apparaît au sens. La grandeur mesurable du corps du Christ ne s'y trouve donc pas.

3. Si deux grandeurs mesurables inégales sont juxtaposées, la plus grande dépasse la plus petite. Or la grandeur mesurable du corps du Christ est beaucoup plus grande que celle de son hostie consacrée, sous toutes les dimensions. Si donc il y a dans ce sacrement la grandeur mesurable du corps du Christ ainsi que la grandeur mesurable de l'hostie, la première dépassera la seconde. L'hostie néanmoins ne va pas sans la substance du corps du Christ. Celle-ci sera donc présente en ce sacrement même en-dehors de l'aspect du pain, ce qui est irrecevable, puisque la substance du corps du Christ n'est dans ce sacrement que par la consécration du pain, on l'a dit (a. 2). Il est donc impossible que la grandeur mesurable du corps du Christ se trouve tout entière dans ce sacrement.

a. 5 *Le corps du Christ se trouve-t-il en ce sacrement comme dans un lieu (sicut in loco) ?*

Il semble que oui, mais il y a nécessairement une égalité entre un espace et ce qui l'occupe, comme le montre Aristote au 4^{ème} livre de sa *Physique*. Or le lieu où se trouve ce sacrement est beaucoup plus petit que le corps du Christ. Celui-ci ne s'y trouve donc pas comme en un lieu.

On l'a dit (a. 1 ad 3 ; a. 3) : le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement de la manière qui est propre à une grandeur mesurable, mais plutôt substantiellement (*secundum modum substantiae*). Or tout corps occupe un espace à la manière d'une grandeur mesurable, puisque la mesure de sa grandeur est la même que celle de l'espace. Il reste donc que le corps du Christ soit dans ce sacrement non pas comme en un lieu, mais substantiellement, c'est-à-dire à la manière dont une substance est renfermée dans ses dimensions. Car la substance du Christ advient dans ce sacrement à la suite de celle du pain. C'est pourquoi, **de même que la substance du pain n'était pas sous ses dimensions comme en un lieu, mais substantiellement, ainsi en va-t-il de la substance du corps du Christ. Celle-ci n'est pourtant pas le sujet de ces dimensions, comme l'était la substance du pain.** C'est pourquoi la substance du pain se trouvait là comme en un lieu en raison de ses dimensions : elle égalait en effet son lieu moyennant ses dimensions propres. Mais la substance du corps du Christ égale ce lieu moyennant des dimensions qui lui sont étrangères : c'est pourquoi, à l'inverse, les dimensions propres au corps du Christ sont attachées à ce lieu par l'intermédiaire de la substance, ce qui va à l'encontre de la notion de corps occupant un lieu. Le corps du Christ n'est donc d'aucune manière dans ce sacrement comme en un lieu.

Objections

1. Être en quelque chose d'une manière délimitée et circonscrite fait partie de l'existence en un lieu. Or le corps du Christ semble être d'une manière délimitée dans ce sacrement : étant là où se trouvent les aspects du pain et du vin, il ne se trouve pas en un autre endroit de l'autel. Il semble même être là d'une manière circonscrite : étant renfermé sous la surface de l'hostie, il ne la dépasse pas plus qu'il n'en est dépassé. Le corps du Christ est donc dans ce sacrement comme en un lieu.

mode propre, à savoir une certaine mesurabilité, tandis que la grandeur mesurable du corps du Christ ne s'y trouve que à la manière d'une substance, comme on a dit.

3. La grandeur mesurable du corps du Christ ne se trouve pas dans ce sacrement avec la mesurabilité propre à une grandeur, qui fait que celle qui est plus grande excède celle qui l'est moins. Elle s'y trouve de la manière qu'on a dite.

Réponses

1. **Le corps du Christ** n'est pas dans ce sacrement d'une manière qui le délimite, auquel cas il ne se trouverait pas ailleurs que sur l'autel où ce sacrement est réalisé (*conficitur*), alors qu'il **est au ciel sous l'aspect qui lui est propre**, et sur beaucoup d'autres autels sous l'aspect du sacrement. Cela montre pareillement qu'il n'est pas dans ce sacrement d'une manière qui le circonscrit, car il s'y trouve sans commensurabilité de sa grandeur propre, on l'a dit (c. ; a. 4 ad 1-3). Quant au fait qu'il n'est pas en dehors de la surface du sacrement, ni en une autre partie de l'autel, cela n'implique pas qu'il soit là d'une manière qui le délimite et le circonscrit : c'est dû à ce qu'il a commencé d'y

être du fait de la consécration, et de la mutation du pain et du vin, comme on l'a dit (a. 1 ; q. 75 a. 2-6).

2. L'espace qu'occupe l'aspect du pain n'est pas vide, car la nature ne tolère pas le vide. La substance du pain ne s'y trouve pas non plus, on l'a établi (a. 75 a. 2) : il n'y a là que le corps du Christ. Celui-ci remplit donc l'espace en question. Or tout ce qui remplit un espace (*locum*) s'y trouve comme en un lieu (*localiter*). C'est donc ainsi que le corps du Christ se trouve dans ce sacrement.

3. On l'a dit (a. 4) : le corps du Christ est dans ce sacrement avec sa grandeur mesurable et tous ses accidents. Or, occuper un espace est un accident du corps : c'est pourquoi *où* est au nombre des neuf catégories accidentelles. Le corps du Christ est donc dans ce sacrement comme en un lieu.

2. L'espace occupé par le corps du Christ n'est pas vide. Il n'est pourtant pas à proprement parler rempli de la substance du corps du Christ, qui ne s'y trouve pas comme en un lieu, on l'a dit (c.). Il est rempli par les aspects des sacrements, à qui il revient de remplir un espace soit du fait de la nature de leurs dimensions, soit du moins de façon miraculeuse, puisque c'est aussi de façon miraculeuse qu'ils subsistent substantiellement (*miraculose subsistunt per modum substantiae*).

3. On l'a dit (a. 4) : **c'est du fait d'une coexistence réelle que les accidents du corps du Christ se trouvent dans ce sacrement.** Pour autant, ce sont les accidents intrinsèques du corps du Christ qui se trouvent dans ce sacrement. Or l'occupation d'un espace est un accident relatif à un contenant externe. Il n'est donc pas nécessaire que le corps du Christ soit dans ce sacrement comme en un lieu.

a. 6 Le corps du Christ est-il en mouvement (*mobilter*) dans ce sacrement ?

Il semble que oui, mais une même chose ne peut être à la fois en mouvement et en repos, sans quoi les contradictoires seraient vraies du même sujet. Or **le corps du Christ est en repos au ciel**. Il n'est donc pas en mouvement dans ce sacrement.

Lorsque quelque chose est un par son sujet, et multiple quant ce qu'il est, rien n'empêche qu'il se meuve à un point de vue, et demeure immobile à un autre : c'est autre chose pour un corps d'être blanc et d'être grand, et il peut en conséquence se mouvoir quant à sa blancheur, tout en demeurant immobile quant à sa grandeur. Or, pour le Christ, être en soi n'est pas la même chose qu'être dans le sacrement : car le fait même de dire qu'il est dans le sacrement signifie qu'il a un certain rapport à ce sacrement. Du point de vue de cette manière d'être, le Christ ne se meut pas localement par soi, mais par accident. Car le Christ n'est pas dans ce sacrement comme en un lieu, on l'a dit, et ce qui n'est pas dans un lieu ne se meut pas localement par soi, mais seulement selon le mouvement de ce en quoi il est.

Il ne se meut non plus d'aucun autre changement selon l'être qu'il a dans ce sacrement, par exemple quant au fait qu'il cesse d'y être. Car ce qui a de soi un être sans défaut ne peut être un principe de déficience : c'est la déficience d'autre chose qui fait qu'il cesse de s'y trouver. C'est ainsi que Dieu, dont l'être est sans défaut et immortel, cesse d'être dans une créature corruptible du fait que celle-ci cesse d'être. À cet égard, puisque le Christ a un être sans défaut et incorruptible, il ne cesse d'être dans le sacrement ni du fait que celui-ci cesse d'être, ni du fait de son déplacement (ce qu'on a dit le montre), mais seulement du fait que les aspects de ce sacrement disparaissent (*desinunt esse*).

Par conséquent, c'est à proprement parler sans mouvement que le Christ se trouve dans ce sacrement.

Objections

1. Au 2^{ème} livre de ses *Topiques*, Aristote dit que, *lorsque nous nous mouvons, ce qui est en nous est mu*, et c'est vrai même de la substance spirituelle de l'âme. Or le Christ est dans ce sacrement, on l'a établi (q. 74 a. 1). Il est donc mu selon le mouvement de ce dernier.

Réponses

1. Cet argument fait fond sur le mouvement par accident, qui fait que notre mouvement meut les choses qui nous sont inhérentes. Il en va toutefois différemment des choses qui peuvent être en un lieu, tels les corps, et celles qui ne le peuvent, telles les formes et les substances spirituelles. C'est à la manière de celles-ci que renvoie l'affirmation que le Christ est mu par

accident selon l'être qui est le sien dans ce sacrement, où il ne se trouve pas comme en un lieu.

2. La vérité doit correspondre à la figuration. Or de l'agneau pascal, figuration de ce sacrement, *il ne restait plus rien au matin*, suivant la prescription d'Ex 12, 10. Si donc ce sacrement est conservé pour le lendemain, le corps du Christ s'y trouvera, et il ne s'y trouvera pas sans mouvement.

3. Si le corps du Christ demeure dans ce sacrement encore le lendemain, il y demeurera pour la même raison durant tout le temps ultérieur : on ne peut en effet dire qu'il cesse d'être là lorsque les aspects cessent d'y être, puisque l'être du corps du Christ ne dépend pas de celui des aspects. Or le Christ ne demeure pas dans ce sacrement durant tout le temps ultérieur. Il semble donc que dès le lendemain, ou du moins peu après, il cesse d'être dans ce sacrement, et par conséquent qu'il est en mouvement dans ce sacrement.

2. C'est à cette notion du mouvement que semblent s'en tenir ceux qui affirment que le corps du Christ demeure dans ce sacrement s'il est conservé pour le lendemain. Cyrille s'oppose à eux : *Certains déraillent en disant que la bénédiction mystique cesse d'être sanctifiante s'il demeure quelques restes le jour suivant. Car le très saint (scro sanctum) corps du Christ ne change pas, mais la puissance de la bénédiction et la grâce vivifiante sont en lui inépuisables.* C'est ainsi que toutes les autres consécration demeurent inchangées, de par la permanence des réalités consacrées : aussi ne les réitère-t-on pas. – Et même si la vérité correspond à la figuration, la figuration ne peut pourtant lui être adéquate.

3. Le corps du Christ demeure dans ce sacrement non seulement le lendemain, mais encore durant le temps ultérieur, aussi longtemps que les aspects sacramentaux demeurent. Lorsqu'ils disparaissent, le corps du Christ cesse d'être en eux, non pas du fait qu'il en dépendrait, mais par la suppression de tout rapport entre le corps du Christ et ces aspects. C'est de cette manière que Dieu cesse d'être le Seigneur d'une créature qui prend fin.

a. 7 Pour autant que le corps du Christ soit dans ce sacrement, peut-on le voir de ses yeux, à condition d'être en état de gloire ?

Il semble que oui, mais une même chose existante ne peut jamais être vue à la fois d'un même regard sous des aspects divers. Or un œil à l'état de gloire voit toujours le Christ dans l'aspect qui lui est propre, selon Is 33, 17 : *Ils verront le Roi dans sa gloire.* Il semble donc qu'il ne voie pas le Christ tel qu'il est sous l'aspect de ce sacrement.

Il y a deux sortes d'œil : celui du corps, au sens propre du terme ; et, par analogie (*per similitudinem*), celui de l'intellect. Aucun œil corporel ne peut voir le corps du Christ tel qu'il est en ce sacrement. D'abord parce qu'un corps visible modifie le milieu par ses accidents. Or les accidents du corps du Christ se trouvent en ce sacrement par la médiation de sa substance, en sorte qu'ils n'ont de rapport immédiat ni au sacrement, ni aux corps qui l'entourent. Ils ne peuvent donc modifier le milieu, par quoi ils seraient rendus visibles à un œil corporel.

Ensuite parce que, comme on l'a dit (a. 1 ad 3 ; a. 3), le corps du Christ est dans ce sacrement à la manière d'une substance. Or **la substance n'est pas en tant que telle visible à l'œil corporel** : elle n'est objet ni d'un sens, ni de l'imagination, mais seulement de l'intellect, dont l'objet est la *quiddité*, selon le 3^{ème} livre du traité sur *L'âme*. Pour autant, le corps du Christ, selon la manière d'être qui est la sienne dans ce sacrement, n'est saisissable ni par le sens ni par l'imagination, mais seulement par l'intellect, que l'on appelle œil spirituel.

Mais c'est de diverses manières qu'il est saisi par des intellects divers. La manière d'être qui est celle du Christ en ce sacrement étant tout à fait surnaturelle, elle est de soi visible pour un intellect surnaturel, en l'occurrence celui de Dieu, et par suite par l'intellect bienheureux de l'ange ou de l'homme, qui, à travers la vision de l'essence divine, voit les réalités surnaturelles en ayant part à la lumière de l'intellect divin. Mais l'intellect de l'homme pérégrin ne peut le contempler, ainsi que les autres réalités surnaturelles, que par la foi. Même l'intellect angélique est insuffisant, de par ses propriétés naturelles, à en avoir une intuition. C'est pourquoi les démons ne peuvent voir intellectuellement le Christ dans ce sacrement que par la foi : non pas qu'ils consentent volontairement à celle-ci, mais parce que l'évidence des signes les y contraint, selon ce qu'on lit en Jc 2, 19 : *Les démons croient, et ils tremblent.*

Objections

1. Notre œil est empêché de voir le corps du Christ présent en ce sacrement à cause des aspects sacramentaux qui le revêtent. Or un œil à l'état de gloire ne peut aucunement être empêché de voir tous les corps tels qu'ils sont (*prout sunt*). Un tel œil peut donc voir le corps du Christ tel qu'il est dans ce sacrement.

2. Les corps glorieux des saints seront *configurés au corps de lumière du Christ*, selon Ph 3, 21. Or l'œil du Christ le voit tel qu'il est dans ce sacrement. N'importe quel autre œil en état de gloire peut donc le voir, pour la même raison.

3. À la résurrection, les saints seront *égaux aux anges*, selon Lc 20, 36. Or les anges voient le corps du Christ tel qu'il est dans ce sacrement, puisque même les démons se trouvent témoigner du respect à celui-ci, et le craindre. Un œil en état de gloire peut donc pour la même raison le voir tel qu'il est dans ce sacrement.

a. 8 Lorsque, dans ce sacrement, apparaît miraculeusement une chair ou un enfant, le corps du Christ s'y trouve-t-il véritablement ?

Il semble que non, mais, à l'occasion d'une telle apparition, on témoigne à ce qui apparaît le même respect qu'on témoignait auparavant. Ce ne serait assurément pas le cas si le Christ ne s'y trouvait pas vraiment, lui à qui nous rendons le culte d'adoration (*reverentiam latriae exhibemus*). Le Christ se trouve donc sous ce sacrement même lors d'une telle apparition.

Ladite apparition – c'est parfois de la chair ou du sang qui apparaît miraculeusement dans ce sacrement, parfois aussi un enfant – se produit de deux manières. Car la chose arrive quelquefois du fait des voyants, dont les yeux se trouvent modifiés comme s'ils voyaient réellement au-dehors une chair, du sang, ou un enfant, sans qu'aucun changement n'affecte le sacrement. C'est ce qui paraît se produire lorsque celui-ci apparaît à quelqu'un sous l'aspect d'une chair ou d'un enfant, mais aux autres, comme auparavant, sous l'aspect du pain. Rien là pourtant qui relève d'une tromperie, comme dans le cas des tours de magie (*magorum praestigia*) : c'est Dieu qui forme l'aspect en question dans l'œil en vue de figurer une vérité, à savoir que ce qui se manifeste sous ce sacrement, c'est vraiment le corps du Christ. Il n'y eut pas plus de tromperie dans l'apparition du Christ aux disciples qui marchaient vers Emmaüs. Augustin dit en effet, dans son livre de *Questions sur l'Évangile : Lorsque nous accordons une signification à une fiction, il n'y a pas là de mensonge, mais une manière de figurer la vérité*. Et du fait que le sacrement n'est de cette manière affecté par aucun changement, il est clair que le Christ ne cesse pas d'y être présent, lorsqu'une telle apparition se produit.

Parfois cependant, ladite apparition ne résulte pas seulement d'un changement qui affecte les voyants, mais du fait que l'aspect qui apparaît existe réellement hors d'eux. C'est ce qui paraît se produire lorsque la chose est vue par tout le monde sous cet aspect, et qu'elle ne se produit pas momentanément, mais dure longtemps. Certains disent que, dans ce cas, il s'agit d'un aspect propre au corps du Christ. Peu importe qu'on voie là non pas le Christ tout entier, mais une partie de sa chair, voire qu'il n'apparaisse pas sous l'aspect d'un jeune homme, mais avec l'allure d'un enfant : car la puissance d'un corps glorieux, on le dira (*Suppl.* q. 85 a. 2 ad 3 ; a. 3), fait qu'il est visible à un œil qui n'est pas en état de gloire, soit totalement soit partiellement, et avec son allure propre ou celle d'un autre, comme on le dira.

Réponses

1. Si notre œil corporel est empêché par les aspects sacramentaux de voir le corps du Christ qui se trouve en eux, ce n'est pas seulement parce qu'ils le recouvrent, comme nous sommes empêchés de voir ce qui est recouvert d'un quelconque voile matériel : c'est parce que **le corps du Christ n'a pas de rapport au milieu qui entoure ce sacrement moyennant ses accidents propres, mais par la médiation des aspects sacramentaux.**

2. L'œil corporel du Christ le voit dans sa réalité sacramentelle. Il ne peut néanmoins voir la manière d'être même qu'il a dans le sacrement, car cela relève de l'intellect. Mais il n'en va pas de même d'un autre œil en état de gloire, car l'œil du Christ est lui-même dans ce sacrement, ce qui n'est le cas d'aucun autre œil en état de gloire.

3. Qu'il soit bon ou mauvais, un ange ne peut rien voir d'un œil corporel, mais seulement d'un œil intellectuel. L'argument ne s'applique donc pas pareillement à lui, on l'a montré (c.).

Cela paraît toutefois irrecevable. D'abord parce que le corps du Christ ne peut être vu sous l'aspect qui lui est propre sinon dans un unique lieu, qui le renferme entre ses limites. Tandis par conséquent qu'il est vu et adoré au ciel sous l'aspect qui lui est propre, il ne l'est pas sous cet aspect dans ce sacrement. – Ensuite parce qu'un corps glorieux, qui apparaît à volonté, disparaît quand il le veut après son apparition : on lit en Lc 24, 31, que le Seigneur *disparut aux yeux des disciples*. Or ce qui apparaît dans ce sacrement sous l'aspect d'une chair demeure, et a même été parfois, à ce qu'on dit, renfermé et, par décision de nombreux évêques, conservé dans un ciboire, ce qu'on ne saurait entendre sans impiété du Christ sous l'aspect qui lui est propre.

Il faut donc dire que, les dimensions antérieures demeurant, se produit miraculeusement un changement des autres accidents : configuration, couleur, etc., en sorte qu'apparaisse de la chair ou du sang, voire un enfant. Et comme on l'a dit plus haut, il n'y a pas là de tromperie, car c'est fait *pour figurer une vérité*, c'est-à-dire pour faire voir à travers cette apparition miraculeuse qu'il y a vraiment dans ce sacrement le corps et le sang du Christ. On voit par là que, tandis que demeurent les dimensions qui, comme on le dira (q. 77 a. 2), sont sous-jacentes (*fundamenta*) aux autres accidents, c'est vraiment le corps du Christ qui demeure dans ce sacrement.

Objections

1. Le corps du Christ cesse d'être dans ce sacrement lorsque disparaissent les aspects sacramentaux, on l'a dit (a. 6). Or, quand apparaît une chair ou un enfant, les aspects sacramentaux disparaissent. Le corps du Christ ne s'y trouve donc pas véritablement.

2. Partout où se trouve le corps du Christ, il y est ou bien sous l'aspect qui lui est propre, ou bien sous l'aspect du sacrement. Or, lorsqu'ont lieu de telles apparitions, il est évident que le Christ ne s'y trouve pas sous l'aspect qui lui est propre : car, dans ce sacrement, le Christ est renfermé tout entier, demeurant intact sous la forme qu'il eut en montant au ciel, alors cependant que ce qui apparaît miraculeusement se présente parfois comme une petite chair, parfois comme un petit enfant. Il est aussi évident qu'il ne se trouve pas là sous l'aspect du sacrement, qui est l'aspect du pain et du vin. Il semble donc que le corps du Christ ne s'y trouve d'aucune manière.

3. Le corps du Christ s'est trouvé dans ce sacrement à partir de la consécration et de la mutation, on l'a dit (a. 1 ; q. 75 a. 2-6). Or une chair ou un sang qui apparaissent miraculeusement n'ont été ni consacrés, ni changés en vrais corps et sang du Christ. Le corps ou le sang du Christ ne se trouvent donc pas sous ces aspects.

Réponses

1. Lors d'une telle apparition, les aspects sacramentaux demeurent tantôt totalement en eux-mêmes, tantôt en ce qui en eux est principal, on l'a dit (c.).

2. On l'a dit (c.) : dans ce genre d'apparitions, on ne voit pas l'aspect qui est propre au Christ, mais un aspect miraculeusement formé soit dans les yeux de ceux qui voient, soit dans les dimensions mêmes du sacrement, comme on l'a dit (c.).

3. Les dimensions du pain et du vin consacrés demeurent, tandis qu'il se produit en eux miraculeusement un changement eu égard aux autres accidents, on l'a dit (c.).

Q. 77 Les accidents qui demeurent dans ce sacrement

a. 1 *Des accidents demeurent-ils sans sujet dans ce sacrement ?*

Il semble que non, mais Grégoire dit néanmoins, dans une homélie pascale, que *les aspects sacramentaux sont les appellations de ce qui existait auparavant, à savoir du pain et du vin*. Pour autant, **du fait que la substance du pain et du vin ne demeure pas, il semble que les aspects en question soient dépourvus de sujet**.

Les accidents du pain et du vin, dont le sens appréhende la permanence dans ce sacrement après sa consécration, ne sont pas comme en un sujet dans la substance du pain et du vin, qui ne demeure pas, ainsi qu'on l'a établi (q. 75 a. 2). Non plus qu'en leur forme substantielle, qui ne demeure pas, laquelle, si elle demeurait, *ne pourrait être un sujet*, comme le montre Boèce dans son livre sur *La Trinité*. Il est tout aussi évident que des accidents de cette sorte ne sont pas dans la substance du corps et du sang du Christ comme en un sujet : car la substance d'un corps humain ne peut d'aucune manière être pourvue de tels accidents, et il n'est pas non plus possible que le corps du Christ, à l'état glorieux et impassible, soit altéré au point de recevoir des qualités de cette sorte.

Certains disent toutefois qu'ils sont dans l'air environnant comme en un sujet. – Or c'est impossible. Premièrement parce que l'air n'est pas tel qu'il puisse recevoir de tels accidents. – Deuxièmement parce que ceux-ci ne se trouvent pas là où il y a de l'air. Bien plutôt l'air est-il chassé par le mouvement de ces aspects. – Troisièmement parce que *des accidents ne passent pas de sujet en sujet*, en sorte qu'un même accident numériquement identique qui se trouve d'abord en un sujet se trouve par la suite en un autre. C'est en effet de son sujet qu'un accident tient son nombre. Il ne se peut donc que, demeurant numériquement identique, il soit tantôt en tel sujet, tantôt en tel autre. – Quatrièmement parce que, l'air ne perdant pas les accidents qui lui sont propres, il aurait à la fois des accidents propres et étrangers. – Et l'on ne peut dire que cela se produit miraculeusement en vertu de la consécration, car ce n'est pas là ce que signifient les paroles consécatoires, lesquelles ne produisent rien d'autre que ce qu'elles signifient.

Reste donc que les accidents demeurent dans ce sacrement sans sujet, ce qui peut assurément être un effet de la puissance divine. Car, **du fait qu'un effet dépend plus de sa cause première que d'une cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut, par sa puissance infinie, maintenir dans l'être un accident malgré la suppression de la substance par laquelle il était maintenu dans l'être comme par sa cause propre** : c'est de cette manière qu'il peut aussi produire d'autres effets de causes naturelles en l'absence de celles-ci, ainsi qu'un corps humain fut formé au ventre de la Vierge *sans semence mâle*.

Objections

1. Il ne doit y avoir dans ce sacrement de la vérité rien qui soit désordonné ou trompeur. Or, que des accidents soient sans sujet est contraire à l'ordre des choses que Dieu a donné à la nature. Cela semble aussi relever d'une forme de tromperie, puisque les accidents sont les signes de la nature du sujet. Il n'y a donc pas dans ce sacrement d'accidents sans sujet.

2. Il ne peut se faire, même miraculeusement, que ce qui définit une chose en soit séparé, ni qu'à une chose convienne la définition d'une autre, par exemple qu'un humain, tout en restant humain, soit un animal dépourvu de raison. Il s'ensuivrait en effet que des contradictoires seraient vraies ensemble, car *ce que signifie le nom d'une chose, c'est sa définition* d'après le 4^{ème} livre de la *Métaphysique*. Or la définition de l'accident implique qu'il soit dans un sujet, tandis que la

Réponses

1. Rien n'empêche que quelque chose soit ordonné selon la loi générale de la nature, et que son contraire soit lui aussi ordonné, mais selon un privilège de grâce, comme on le voit lorsque des morts ressuscitent, ou que des aveugles voient : même dans l'ordre des lois humaines, des choses sont accordées à certains par un privilège spécial, en dehors de la loi commune. Pour autant, **même s'il est conforme à la loi de nature qu'un accident soit inhérent à un sujet, c'est par une raison spéciale, de l'ordre de la grâce, que des accidents sont dans ce sacrement sans sujet**, pour les raisons susdites.

2. L'étant (*ens*) n'étant pas un genre, ce que c'est qu'être ne peut être ni essence, ni substance, ni accident. La substance n'a donc pas pour définition d'être *ce qui est par soi sans sujet*, non plus que celle de l'accident d'être *ce qui est inhérent à un sujet* ; mais *il revient à la quiddité ou essence de la substance de posséder l'être sans que ce soit dans un sujet*, et à la quiddité ou essence de l'accident de *posséder l'être en un sujet*. Or, **dans ce sacrement, il n'est pas donné à des accidents**

définition de la substance est d'exister (*subsistat*) en soi et non pas dans un sujet. Il ne peut donc se faire par miracle que, dans ce sacrement, des accidents soient sans sujet.

3. Un accident tient son individualité de son sujet. Si donc des accidents demeurent sans sujet dans ce sacrement, ils ne seront pas individués, mais universels. Or c'est évidemment faux, puisqu'alors ils ne seraient pas sensibles, mais seulement intelligibles.

4. Par la consécration de ce sacrement, les accidents n'acquièrent aucune sorte de composition. Or, avant la consécration, ils n'étaient composés ni de matière et de forme, ni de *ce qui* est et de *ce par quoi* cela est. Par conséquent, après la consécration, ils ne sont pas plus composés de l'une de ces manières. Mais c'est irrecevable : car ils seraient alors plus simples que des anges, bien que les accidents en question soient sensibles. Il ne demeure donc pas, dans ce sacrement, d'accidents sans sujet.

d'être sans sujet en vertu de leur essence, mais de par la puissance divine qui les sous-tend. Ils ne cessent pas pour autant d'être des accidents, car la définition de l'accident leur est toujours applicable, tandis que celle de la substance ne le peut. [?]

3. Les accidents en question tiennent leur être individuel de la substance du pain et du vin. Une fois ceux-ci changés en corps et sang du Christ, ils doivent à la puissance divine de conserver l'être individuel qu'ils avaient auparavant. c'est pourquoi ils sont singuliers et sensibles.

4. Tant que demeurerait la substance du pain et du vin, les accidents en question n'avaient pas plus l'être par eux-mêmes que les autres accidents, mais **leur substance leur devait d'être telle**, au sens où c'est à la blancheur que la neige doit d'être blanche. Or, **après la consécration, les accidents qui demeurent ont par eux-mêmes l'être**. C'est pourquoi ils sont composés d'*être* et de *ce qui est*, ainsi qu'on l'a dit des anges dans la 1^{ère} Partie. Et ils comportent en outre une composition de parties quantifiables.

a. 2 Dans ce sacrement, est-ce la grandeur mesurable du pain et du vin qui est le sujet des autres accidents ?

Il semble que non, mais les qualités ne sont divisibles que par accident, en raison de leur sujet. Or les qualités qui demeurent dans ce sacrement doivent leur division à celle de la grandeur mesurable, ainsi qu'il apparaît au sens. C'est donc la grandeur mesurable qui est le sujet des accidents qui demeurent dans ce sacrement.

Il faut dire que les autres accidents qui demeurent dans ce sacrement se trouvent comme en leur sujet dans la grandeur mesurable du pain ou du vin, qui demeure. Premièrement du fait qu'il apparaît au sens qu'il y a là une grandeur colorée porteuse d'autres accidents, en quoi le sens ne se trompe pas.

Deuxièmement parce que la grandeur mesurable est le premier ordonnancement (*dispositio*) de la matière, ce pourquoi Platon a fait du *grand* et du *petit* les premières différences de celle-ci. Et comme la matière est le premier sujet, il s'ensuit que tous les autres accidents se rapportent à leur sujet par la médiation de la grandeur mesurable : ainsi appelle-t-on *surface* le sujet premier de la couleur. C'est pour cette raison que certains affirmèrent que les dimensions sont la substance des corps, selon le 3^{ème} livre de la *Métaphysique*. Et du fait que, au retrait du sujet, les accidents demeurent selon l'être qu'ils avaient auparavant, il s'ensuit que tous les accidents continuent d'avoir la grandeur mesurable pour base (*remanent fundata super quantitatem dimensionem*).

Troisièmement parce que, **le sujet étant le principe de l'individuation des accidents, il faut que ce qui est posé comme sujet de certains accidents soit en quelque manière principe d'individuation**. La notion d'individu implique en effet l'impossibilité d'exister en plusieurs, laquelle se présente de deux manières. Il y a d'une part le fait de ne pas être de nature à être en quelque chose : c'est ainsi que les formes immatérielles séparées, subsistant par soi, sont par elles-mêmes individuelles. Il y a d'autre part le fait qu'une forme substantielle ou accidentelle est certes de nature à être en quelque chose, mais non point en plusieurs : c'est ainsi que telle blancheur est en tel corps. Du premier point de vue, c'est la matière qui est le principe de l'individuation de toutes les formes inhérentes : comme en effet les formes de cette sorte sont par elles-mêmes de nature à être en quelque chose comme en un sujet, dès lors que l'une d'elles est reçue en une matière qui ne se trouve pas en autre chose, la forme même qui existe de cette manière ne peut pas non plus être en autre chose. Et du second point de vue, il faut dire que **le principe de l'individuation est la grandeur mesurable**. Ce qui fait que quelque chose est de nature à n'être qu'en un seul, c'est que cela est en soi indivis et distinct (*divisum*) de tout le reste. Or c'est en raison de sa grandeur qu'il arrive à une substance d'être divisée, selon le 1^{er} livre de la *Physique*. C'est pourquoi la grandeur mesurable est un principe d'individuation pour les formes de cette sorte, dans la mesure où des formes

numériquement diverses se trouvent en diverses parties d'une matière. Il s'ensuit que **la grandeur mesurable a de soi une forme d'individualité** : c'est ainsi que nous pouvons nous figurer plusieurs lignes de même espèce différant par leur position, laquelle est de l'ordre de ladite grandeur (*quae cadit in ratione quantitatis hujus*), car c'est le propre d'une dimension que d'être *une grandeur ayant une position*. La grandeur mesurable peut donc être un sujet d'autres accidents, plutôt que l'inverse.

Objections

1. *Il n'y a pas d'accident d'accident, car aucune forme ne peut être sujet*, puisque être sujet relève d'une propriété de la matière. Or la grandeur mesurable est un accident. Elle ne peut donc être sujet d'autres accidents.

2. La grandeur tenant son individualité de la substance, il en va de même des autres accidents. Si donc la grandeur mesurable du pain ou du vin demeure individualisée conformément à l'être qu'elle avait auparavant, et en lequel elle est maintenue, les autres accidents demeurent individualisés pour la même raison conformément à l'être qu'ils avaient auparavant dans la substance. Ils ne sont donc pas dans la grandeur mesurable comme en un sujet, tout accident devant à son sujet d'être individualisé.

3. Entre autres accidents du pain et du vin, le sens appréhende aussi le rare et le dense, lesquels ne peuvent se trouver dans une grandeur mesurable existant sans matière : est rare en effet ce qui comporte peu de matière sous de grandes dimensions, et dense ce qui comporte beaucoup de matière sous des dimensions réduites, selon le 4^{ème} livre de la *Physique*. Il semble donc que la grandeur mesurable ne puisse être le sujet des accidents qui demeurent dans ce sacrement.

4. Une grandeur séparée d'un sujet, c'est apparemment une grandeur mathématique, qui n'est pas un sujet de qualités sensibles. Comme par conséquent les accidents qui demeurent dans ce sacrement sont sensibles, il semble qu'ils ne puissent avoir en lui pour sujet la grandeur du pain et du vin qui demeure après la consécration.

a. 3 Est-ce que les aspects qui demeurent dans ce sacrement peuvent modifier quelque chose d'extérieur ?

Il semble que non, mais si ces aspects ne pouvaient modifier des corps extérieurs, ils ne pourraient être sentis : il y a en effet sensation de quelque chose pour autant qu'un sens soit modifié par le sensible, selon le 2^{ème} livre sur *L'âme*.

Réponses

1. Un accident ne peut par lui-même être le sujet d'un autre accident, car il n'est pas par soi. Mais dans la mesure où il existe en autre chose, un accident peut être dit le sujet d'un autre, s'il en est un qui est reçu dans un sujet par la médiation de l'autre : la surface est dite en ce sens être le sujet de la couleur. C'est pourquoi, **lorsque la puissance divine donne à un accident d'être par soi, il peut aussi être par soi le sujet d'un autre accident**.

2. Même dans leur état d'inhérence à la substance du pain, les autres accidents étaient individualisés par la médiation de la grandeur mesurable, on l'a dit (c.). C'est donc celle-ci qui est le sujet des autres accidents qui demeurent dans ce sacrement, plutôt que l'inverse.

3. Le rare et le dense sont des qualités qui s'ensuivent dans les corps du fait qu'ils ont plus ou moins de matière à l'intérieur de leurs dimensions, de même que tous les autres accidents s'ensuivent des principes de la substance. Pour autant, au retrait de la substance, les autres accidents sont maintenus par la puissance divine ; et de même, au retrait de la matière, la puissance divine maintient les qualités qui tiennent à la matière, telles la rareté et la densité.

4. D'après le 7^{ème} livre de la *Métaphysique*, la grandeur mathématique ne fait pas abstraction de la matière intelligible, mais de la matière sensible. Or la matière est appelée sensible du fait qu'elle est le sujet des qualités sensibles. On voit donc bien que la grandeur mesurable qui, dans ce sacrement, demeure sans sujet n'est pas une grandeur mathématique.

Du fait que rien n'agit qu'autant qu'il est en acte, il s'ensuit que le rapport de quoi que ce soit à l'agir est conforme à son rapport à l'être. Comme par conséquent, ainsi qu'on l'a dit (a. 1, ad 3), **la puissance divine donne aux aspects sacramentaux de demeurer dans l'être qui était le leur lorsqu'existait la substance du pain et du vin, il s'ensuit qu'ils demeurent de même dans leur agir.** Pour autant, tout ce qu'ils étaient capables de produire alors, ils peuvent encore le produire lorsque la substance du pain et du vin est devenue corps et sang du Christ. Il n'est donc pas douteux qu'ils puissent modifier des corps extérieurs.

Objections

1. Il est prouvé au 7^{ème} livre de la *Métaphysique* que les formes inhérentes à une matière proviennent de formes inhérentes à une matière, et non point de formes existant sans matière, pour la raison que le semblable produit son semblable. Or ce qu'on a dit (a. 1) le montre : **les aspects sacramentaux sont dépourvus de matière, puisqu'ils demeurent sans sujet.** Ils ne peuvent donc modifier une matière extérieure par l'introduction d'une forme.

2. Lorsqu'un agent premier cesse d'agir, l'action de son instrument cesse nécessairement : si l'artisan se repose, le marteau reste immobile. Or toutes les formes accidentelles agissent comme des instruments au pouvoir de la forme substantielle qui en est l'agent principal. Comme par conséquent la forme substantielle du pain et du vin ne demeure pas dans ce sacrement, ainsi qu'on l'a établi plus haut (q. 75, a. 6), ils semble que les formes accidentelles qui demeurent ne peuvent modifier activement une matière extérieure.

3. Toute action est spécifiquement limitée, car un effet ne saurait excéder sa cause. Or les aspects sacramentaux sont tous des accidents. Ils ne peuvent donc modifier une matière extérieure, du moins quant à sa forme substantielle.

Réponses

1. Tout en étant des formes existant sans matière, les aspects sacramentaux n'en conservent pas moins l'être qu'ils avaient antérieurement dans la matière. Et ils sont pour autant semblables de par leur être à des formes inhérentes à une matière.

2. L'action d'une forme accidentelle dépend de celle de la forme substantielle autant que l'être de l'accident dépend de celui de la substance. Pour autant, **de même que la puissance divine donne aux aspects sacramentaux de pouvoir exister sans la substance, de même leur donne-t-elle de pouvoir agir sans la forme substantielle, par la puissance de Dieu, de qui dépend, comme de l'agent premier, l'action de n'importe quelle forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle.**

3. Un changement de l'ordre de la forme substantielle ne provient pas d'une forme substantielle immédiatement, mais par la médiation de qualités actives ou passives, qui agissent en vertu de la forme substantielle. Or, de par la puissance divine, cette puissance instrumentale est conservée dans les aspects sacramentaux telle qu'elle était auparavant. Ils peuvent pour autant agir à titre d'instruments de la forme substantielle ; et, de cette manière, quelque chose peut agir au-delà de sa spécificité, non point par une puissance propre, mais par celle de l'agent principal.

a. 4 Les aspects sacramentaux sont-ils corruptibles ?

Il semble que non, mais on voit bien que des hosties consacrées pourrissent et se corrompent.

La corruption est *un mouvement de l'être au non-être*. Or on a dit plus haut (a. 3) que les aspects sacramentaux conservent le même être qu'ils avaient auparavant, lorsqu'il y avait la substance du pain et du vin. Pour autant, tout comme l'être de ces accidents pouvait se corrompre lorsqu'il y avait la substance du pain et du vin, il le peut aussi en l'absence de cette substance.

La corruption de tels accidents pouvait en premier lieu avoir deux formes : par soi, et par accident. Par soi d'une part, autrement dit par une altération qualitative, voire un accroissement ou une diminution quantitatives. Non pas certes par ce type d'accroissement ou de diminution que l'on ne rencontre que chez des corps animaux – lesquels ne sont pas la substance du pain et du vin – mais par addition ou division. Ainsi en effet qu'on le lit au 3^{ème} livre de la *Métaphysique*, la division détruit une grandeur unique (*una dimensio*) en en faisant deux, et l'addition en fait au contraire une à partir de deux. Il est évident que les accidents en question peuvent se corrompre de cette manière après la consécration, car la grandeur mesurable qui demeure peut quant à elle se prêter à division ou

addition. Et comme elle est sujet de qualités sensibles, ainsi qu'on a dit (a. 2), elle peut aussi être le sujet de leur altération, si par exemple la couleur ou la saveur du pain ou du vin est altérée.

Elles pouvaient autrement se corrompre par accident, de par la corruption de leur sujet. Et elles le peuvent de cette manière même après la consécration. En effet, **bien que leur sujet ne demeure pas, n'en demeure pas moins l'être qu'avaient dans ce sujet les accidents de cette sorte**, lequel est assurément approprié et conforme au sujet. Pour autant, un tel être peut être corrompu par un agent contraire, ainsi que l'était la substance du pain et du vin, laquelle n'était pas non plus corrompue sans une altération préalable du côté des accidents.

Il y a néanmoins une distinction à faire entre les deux corruptions susdites. Puisqu'en effet le corps et le sang du Christ font suite dans ce sacrement à la substance du pain et du vin, s'il se produit du côté des accidents un changement insuffisant pour que le pain et le vin se corrompent, le corps et le sang du Christ ne cessent pas, du fait du changement en question, d'être dans ce sacrement : soit qu'il se produise un changement d'ordre qualitatif tel qu'un changement minime de couleur ou de saveur du vin ou du pain ; soit que la chose soit d'ordre quantitatif, comme lorsque du pain ou du vin sont divisés en des parties telles que la nature du pain et du vin puisse encore y être conservée. – Mais **s'il se produit un changement assez important pour corrompre la substance du pain ou du vin, le corps et le sang du Christ ne demeurent pas dans ce sacrement**. Cela vaut autant dans l'ordre des qualités – dans le cas où le changement de la couleur, de la saveur ou des autres qualités du pain ou du vin sont absolument incompatibles avec la nature du pain ou du vin – que dans l'ordre de la quantité – par exemple si le pain est réduit en poudre, ou si le vin est divisé en parties si petites qu'il ne demeure plus rien de l'aspect du pain ou du vin.

Objections

1. Une corruption se produit par séparation de la forme et de la matière. Or **la matière du pain ne demeure pas dans ce sacrement** [?], ce qu'on a dit le montre (q. 75, a. 4, 8). De tels aspects ne sont donc pas corruptibles.

2. Une forme n'est corruptible que par accident, lorsque son sujet se corrompt, ce pourquoi les formes qui subsistent par elles-mêmes sont incorruptibles : c'est ce qu'on voit chez les substances spirituelles. Or les aspects sacramentaux sont des formes sans sujet. Elles ne peuvent donc se corrompre.

3. Si elles se corrompent, ce sera soit naturellement, soit par miracle. Or ce ne sera pas naturellement, car il n'est pas possible d'assigner à cette corruption un sujet qui demeurerait à la fin de celle-ci. Ce ne sera pas non plus par miracle, car les miracles inhérents à ce sacrement s'y produisent en vertu de la consécration, moyennant laquelle les aspects sacramentaux sont conservés : or conservation et corruption n'ont pas la même cause. Les aspects sacramentaux ne sont donc d'aucune manière corruptibles.

Réponses

1. Puisqu'une corruption implique de soi l'élimination de l'être d'une chose, dans la mesure où l'être d'une forme se trouve en une matière, il s'ensuit qu'une corruption entraîne une séparation de la forme et de la matière. Mais si l'être en question n'était pas dans une matière, tout en étant semblable à celui qui est en une matière, une corruption pourrait l'éliminer même en l'absence de matière, ainsi qu'il advient dans ce sacrement, comme on l'a établi (c.).

2. **Les aspects sacramentaux, tout en étant des formes non-inhérentes à une matière** (*licet sint formae non in materia*), **n'en ont pas moins l'être qui était le leur antérieurement dans la matière.**

3. Cette corruption des aspects n'est pas miraculeuse, mais naturelle. Elle présuppose néanmoins le miracle qui a lieu lors de la consécration, à savoir que **lesdits aspects sacramentaux conservent sans sujet l'être (esse) qu'ils avaient auparavant dans un sujet** : c'est de la même façon qu'un aveugle qui recouvre miraculeusement la vue voit naturellement.

a. 5 Peut-il y avoir génération de quelque chose à partir des aspects sacramentaux ?

Il semble que non, mais on voit bien que quelque chose est engendré à partir des aspects sacramentaux : de la cendre s'ils sont brûlés ; de la vermine s'ils pourrissent ; de la poudre s'ils sont broyés.

Le 1^{er} livre sur *La génération et la corruption* dit que *c'est par la corruption d'une chose qu'en est engendrée une autre*. Il faut donc que quelque chose soit engendré à partir des aspects sacramentaux, dès lors qu'il y en a corruption, comme on l'a dit (a. 4). Car ils ne se corrompent pas au point de disparaître complètement, comme s'ils étaient annihilés : il est évident que quelque chose de sensible leur fait suite.

Mais il est difficile de voir comment quelque chose peut être engendré à partir d'eux. Il est en effet évident qu'à partir du corps et du sang du Christ, qui sont là en toute vérité, rien n'est engendré, puisqu'ils sont incorruptibles. Or, si la substance du pain ou du vin, voire leur matière, demeuraient dans ce sacrement, il serait aisé d'indiquer ce qui est engendré à partir d'eux comme étant ce sensible qui leur fait suite, ainsi que certains l'ont affirmé. Or il y a là une erreur, ainsi qu'on l'a établi (q. 75, a. 2, 4, 8).

C'est ce qui a fait dire à certains que les réalités engendrées ne proviennent pas des aspects sacramentaux, mais de l'air ambiant. – C'est là assurément chose impossible à plusieurs égards. Premièrement parce qu'une chose est engendrée à partir de ce qui auparavant présente altération et corruption. Or ni altération ni corruption ne sont apparues auparavant dans l'air ambiant. Ce n'est donc pas de lui que sont engendrés des vers ou des cendres. – Deuxièmement parce que la nature de l'air n'est pas telle que de pareilles choses soient engendrées de lui par cette sorte d'altérations. – Troisièmement parce qu'il peut arriver que de nombreuses hosties consacrées soient brûlées ou pourrissent, mais il ne se pourrait qu'autant de corps minéral (*terreo*) soit engendré à partir de l'air sans que se produise un épaissement de l'air important autant que notoire (*magna et etiam valde sensibili*). – Quatrièmement parce qu'il peut arriver la même chose aux corps solides environnants, tels que du fer ou des pierres, lesquels demeurent intacts après la génération des choses en question. – Cette position n'est donc pas soutenable, parce qu'elle est contraire à ce qui apparaît au sens.

D'autres ont dit par suite qu'il y a un retour de la substance du pain et du vin au moment même de la corruption des aspects, et qu'ainsi, c'est à partir de la substance du pain et du vin qui revient que sont engendrés des cendres, des vers, ou cette sorte de choses. – Cette conception paraît cependant intenable. Premièrement parce que, si la substance du pain et du vin a été changée en corps et sang, comme on l'a établi (q. 75, a. 2, 4), la substance du pain et du vin ne peut revenir sans que le corps ou le sang du Christ ne soit reconverti en substance du pain et du vin, ce qui est impossible : de même, si de l'air est changé en feu, l'air ne peut revenir à moins que le feu ne soit reconverti en air. Mais si la substance du pain ou du vin était annihilée, elle ne pourrait revenir à nouveau, puisqu'il n'y a pas de retour à l'identique de ce qui a été anéanti, sauf à dire que ladite substance revient parce que Dieu recrée une nouvelle substance à la place de la première. – L'impossibilité tient deuxièmement à ce qu'on ne peut indiquer le moment où la substance du pain revient. Ce qu'on a dit plus haut (a. 4 ; q. 76, a. 6 ad 3) montre en effet clairement que, **tant que demeurent les aspects du pain et du vin, le corps et le sang du Christ demeurent, sans être ensemble dans ce sacrement avec la substance du pain et du vin [consubstantiation]** (q. 75, a. 2). La substance du pain et du vin ne peut donc revenir tandis que les aspects sacramentaux demeurent. Elle ne le peut pas plus lorsqu'ils disparaissent, car la substance du pain et du vin serait alors dépourvue de ses accidents propres, ce qui est impossible. – Sauf à dire qu'au dernier instant de la corruption des aspects revient non pas certes la substance du pain et du vin – car ce même instant serait le premier auquel commencent d'exister les substances engendrées à partir des aspects – mais la matière du pain et du vin, qu'on dirait plutôt recrée que revenant à proprement parler. La position susdite serait tenable en ce sens.

Il ne semble toutefois pas raisonnable de dire que quelque chose se produit miraculeusement dans ce sacrement sinon par **la seule consécration, d'où ne découle ni création ni retour d'une matière**. Il vaut donc mieux dire, semble-t-il, que la consécration donne par elle-même, de façon miraculeuse, à la grandeur mesurable du pain et du vin d'être le sujet premier des formes qui s'ensuivent. Or c'est là chose propre à la matière. Aussi est-il conféré en conséquence à ladite grandeur mesurable tout ce qui relève de la matière. Par suite, tout ce qui peut être engendré à partir de la matière d'un pain supposé existant (*si esset*), peut tout à fait être engendré à partir de la grandeur mesurable susdite du pain et du vin, non pas en vertu d'un nouveau miracle, mais en vertu de celui qui a été précédemment accompli.

Objections

1. Tout ce qui est engendré l'est à partir d'une matière, car rien n'est *engendré* à partir de rien, bien que quelque chose *advienne* à partir de rien par création. Or aucune matière n'est sous-jacente aux aspects sacramentaux hormis celle du corps du Christ, qui est incorruptible. Il semble donc que rien ne puisse être engendré à partir des aspects sacramentaux.

Réponses

1. Bien qu'il n'y ait pas là de matière à partir de laquelle quelque chose est engendré, la grandeur mesurable n'en tient pas moins lieu de matière, comme on l'a dit.

2. Des réalités hétérogènes ne peuvent advenir l'une à partir de l'autre : d'une blancheur ne provient pas une ligne. Or l'accident et la substance diffèrent génériquement. Comme par conséquent les aspects sacramentaux sont des accidents, il semble qu'une substance ne saurait être engendrée à partir d'eux.

3. Si c'est une substance corporelle qui est engendrée à partir d'eux, elle ne sera pas dépourvue d'accident. Si donc une telle substance est engendrée à partir d'eux, il faut qu'à partir d'un accident soient engendrés substance et accident, soit deux choses à partir d'une, ce qui est impossible. Il est donc impossible qu'une substance corporelle soit engendrée à partir des aspects sacramentaux.

a. 6 *Les aspects sacramentaux peuvent-ils nourrir ?*

Il semble que non, mais Paul dit en 1 Co 11, 21, en parlant du sacrement en question : *L'un a faim, quand l'autre est ivre*. Commentaire de la Glose : *Il dénonce ceux qui, après la célébration du saint mystère et la consécration du pain et du vin, réclamaient leurs offrandes et, au lieu de les partager aux autres, se les réservaient au point de s'enivrer*, chose qui ne pourrait se produire si les aspects sacramentaux ne nourrissaient pas. Ils nourrissent donc.

Cette question ne présente aucune difficulté, une fois résolue la précédente. Car, selon le 2^{ème} livre sur *L'âme*, un aliment tient son pouvoir nutritif de ce qu'il se transforme en la substance de l'être qui est nourri. Or, on l'a dit (a. 5), les aspects sacramentaux peuvent se transformer en une substance engendrée à partir d'eux. Et ils peuvent se transformer en corps humain pour la même raison qu'en cendres ou en vermine. Il est donc évident qu'ils nourrissent.

Quant à la thèse de certains selon qui ils ne nourrissent pas vraiment, par une transformation en corps humain, mais restaurent et renforcent moyennant une modification des sens (à la manière dont l'odeur de la nourriture donne de la force à l'homme, et celle du vin l'enivre), elle est visiblement fautive. Car une restauration de cette sorte ne suffit pas longtemps à un humain, dont le corps, ne cessant d'éliminer, a besoin d'être restauré. Celui-ci n'en pourrait pas moins être alimenté, s'il consommait des hosties et du vin consacré en grande quantité.

On ne peut pas plus soutenir, comme certains, que les aspects sacramentaux nourrissent moyennant une persistance de la forme substantielle du pain et du vin. D'une part, celle-ci ne subsiste pas, on l'a établi (q. 75, a. 6). – D'autre part, **l'acte de nourrir n'est pas tant le fait de la forme que de la matière, qui reçoit la forme de l'être nourri, tandis que disparaît la forme de l'aliment**. Aussi lit-on, au 2^{ème} livre sur *L'âme*, que l'aliment est dissemblable au départ, et assimilé pour finir.

Objections

1. Ambroise dit dans son livre sur *Les sacrements* : *Ce pain n'est pas celui qui se répand dans le corps, mais le pain de la vie éternelle, qui renforce la substance de notre âme*. Or tout ce qui nourrit se répand dans le corps. Le pain en question ne nourrit donc pas. Et la même raison vaut pour le vin.

2. Dans le livre sur *La génération et la corruption*, il est dit que *nous nous nourrissons des mêmes choses dont nous*

2. **Les aspects sacramentaux en question sont bien des accidents, mais ils n'en ont pas moins le pouvoir actif (*actum et vim*) d'une substance**, on l'a dit (a. 3).

3. **La grandeur mesurable du pain et du vin tout à la fois conserve sa nature propre, et reçoit par miracle un pouvoir proprement substantiel (*vim et proprietatem substantiae*)**. Aussi peut-elle aboutir à l'une et à l'autre (*transire in utrumque*) : substance et dimension.

Réponses

1. Après la consécration, c'est en deux sens qu'on peut dire qu'il y a du pain dans ce sacrement. Il s'agit d'une part de l'aspect même du pain, qui garde le nom de la substance qui était là auparavant, ainsi que le dit Grégoire dans une homélie pascale. Il s'agit d'autre part du corps même du Christ, qui est le pain mystique *descendant du ciel*. Par conséquent, lorsqu'Ambroise dit que *le pain en question ne passe pas dans le corps*, il entend le pain au second sens : car le corps du Christ ne se transforme pas en corps de l'être humain, mais recrée son esprit (*reficit mentem ejus*). Il ne parle donc pas du pain au premier sens qu'on a dit.

2. Même si les aspects sacramentaux ne sont pas ce en quoi consiste un corps humain, ce n'en est pas

somme faits. Or les aspects sacramentaux sont des accidents, dont l'homme n'est pas constitué, car l'accident n'est pas une partie de la substance. Il semble donc que les aspects sacramentaux ne peuvent nourrir.

moins en cela qu'ils se transforment, comme on l'a dit.

3. Au 2^{ème} livre sur *L'âme*, Aristote dit qu'un aliment nourrit du fait qu'il est une substance, mais il fait croître du fait qu'il est une quantité. Or les aspects sacramentaux ne sont pas des substances. Ils ne peuvent donc nourrir.

3. Bien que les aspects sacramentaux ne soient pas substantiels, ils n'en ont pas moins un pouvoir substantiel, on l'a dit (a. 3 ad 3 ; a. 5, ad 2).

a. 7 Ce sacrement donne-t-il lieu à une fraction des aspects sacramentaux ?

Il semble que non, mais c'est une division de la grandeur qui opère la fraction. Or il n'y a là aucune grandeur divisible en dehors des aspects sacramentaux : ce n'est pas plus le cas du corps du Christ, qui est incorruptible, que de la substance du pain, qui ne demeure pas. Il y a donc une fraction des aspects sacramentaux.

Il y a eu chez les Anciens plus d'une opinion sur ce point. Certains ont dit que, dans ce sacrement, il n'y a pas de fraction véritable, mais seulement aux yeux des spectateurs (*secundum aspectum intuentium*). — Or cela n'est pas tenable car, dans ce sacrement de la vérité, le sens n'est pas trompé en jugeant de ses objets propres : la fraction en fait partie, qui d'une chose en fait plusieurs, lesquels sont, d'après le traité de *L'âme*, des sensibles communs.

C'est ce qui a fait dire à d'autres qu'il y avait là une fraction véritable en l'absence de substance. — Or cela est tout aussi contraire aux sensations. Car ce qu'on voit dans ce sacrement, c'est une grandeur qui est d'abord à l'état d'unité, et ensuite divisée en parties multiples, laquelle doit donc être sujette à une fraction.

Mais on ne peut pas dire que c'est le vrai corps du Christ lui-même qui est brisé. D'abord parce qu'il est incorruptible et impassible. — Ensuite parce qu'il est tout entier en chaque partie, comme on l'a établi (q. 76, a. 3), ce qui est contraire à la notion de réalité fractionnée.

Reste donc à dire que **la fraction a lieu comme en son sujet dans la grandeur mesurable**, tout comme les autres accidents. Et de même que les aspects sacramentaux sont le sacrement du vrai corps du Christ, de même la fraction des aspects de cette sorte est le **sacrement de la passion du Seigneur, qui eut lieu dans le vrai corps du Christ**.

Objections

1. Selon Aristote au 4^{ème} livre des *Météorologiques*, les corps sont réputés fragiles du fait d'une disposition particulière de leurs interstices (*determinatam dispositionem pororum*). C'est là chose qu'on ne peut attribuer aux aspects sacramentaux. Ceux-ci ne peuvent donc pas subir de fraction.

2. Une fraction produit un son. Or les aspects sacramentaux n'ont pas de sonorité, puisque, selon Aristote au 2^{ème} livre sur *L'âme*, est sonore un corps dur qui a une surface légère. Il n'y a donc pas de fraction des aspects sacramentaux.

3. La même chose peut être brisée et mâchée. Or c'est le vrai corps du Christ qui est mangé, d'après Jn 6, 55, 57 : *Qui mange ma chair et boit mon sang...* C'est donc le corps qui est brisé et mâché. Aussi lit-on jusque dans la confession de Bérenger : *Je suis d'accord avec la sainte Église Romaine, et je confesse mentalement autant qu'oralement que le pain et le vin déposés sur l'autel sont après la consécration véritablement corps et sang du Christ, et qu'ils sont*

Réponses

1. De même que, on l'a dit (a. 2, ad 2), le rare et le dense demeurent dans les aspects sacramentaux, de même en va-t-il de la porosité, donc aussi de la fragilité.

2. La dureté tient à la densité. Pour autant, puisque la densité demeure dans les aspects sacramentaux, il s'ensuit que la dureté y demeure aussi, ainsi par conséquent que la sonorité.

3. Ce qui est mangé sous l'aspect qui lui est propre est tout autant rompu et mâché sous cet aspect. Or le corps du Christ n'est pas mangé sous l'aspect qui lui est propre, mais sous l'aspect du sacrement. D'où le commentaire d'Augustin sur Jn 6, 64 (*La chair est sans profit*) : *La chose est à comprendre au sens de ceux qui la comprenaient charnellement. Ils l'entendaient à la manière dont elle est découpée sur un cadavre, ou vendue au marché*. Ainsi le

en toute vérité manipulés par les mains des prêtres, rompus, et broyés par les dents des fidèles. On ne doit donc pas parler d'une fraction des aspects sacramentaux.

corps du Christ n'est-il pas lui-même rompu, sinon sous l'aspect du sacrement. – Et il faut entendre la confession de Bérenger au sens où la fraction et la mastication se rapportent à l'aspect sacramentel sous lequel se trouve véritablement le corps du Christ.

a 8. Peut-on mêler un liquide au vin consacré ?

Il semble que non, mais il apparaît visiblement qu'un autre liquide peut être mélangé au vin après comme avant la consécration.

Ce qui a été dit précédemment apporte la vérité sur cette question. On l'a dit en effet plus haut (a. 3 ; 5 ad 2) : de même que **les aspects qui demeurent dans ce sacrement acquièrent en vertu de la consécration un mode d'être substantiel**, de même acquièrent-ils aussi une manière de faire ou de subir, au sens où ils peuvent faire ou subir tout ce qu'une substance ferait ou subirait si elle était là présente. Or il est évident que, si la substance du vin se trouvait là, un liquide pourrait lui être mêlé.

Ce mélange agirait néanmoins diversement, d'une part en fonction de la forme du liquide, d'autre part en fonction de sa quantité. Si en effet il était mélangé une quantité de liquide assez grande pour qu'il diffuse dans tout le vin, le tout deviendrait un mélange. Or ce qui est un mélange de deux choses n'est aucune des deux réalités miscibles, mais chacune de celles-ci passe en une troisième composée des deux. Il s'ensuivrait que le vin existant au préalable ne demeurerait pas, si le liquide mélangé était d'une autre espèce. – Et si le liquide ajouté était de même espèce, par exemple si du vin était mélangé au vin, l'espèce demeurerait la même, mais le vin ne demeurerait pas numériquement identique. C'est ce qu'atteste la variété des accidents, par exemple si un vin est blanc, et l'autre rouge.

Mais si la quantité du liquide ajouté était trop petite pour qu'il puisse se répandre dans le tout, le vin ne deviendrait pas totalement un mélange, mais seulement en partie. Et celle-ci ne demeurerait pas numériquement identique, du fait du mélange d'une matière étrangère. Elle n'en demeurerait pas moins spécifiquement identique, non seulement si le peu de liquide mélangé était de même espèce, mais même s'il était d'une autre espèce : car une goutte d'eau mêlée à beaucoup de vin se transforme en vin (*transit in speciem vini*), selon le 1^{er} livre sur *La génération et la corruption*.

Or on voit à l'évidence, d'après ce qui a été dit (a. 4), que **le corps et le sang du Christ demeurent dans ce sacrement aussi longtemps que ces aspects demeurent numériquement identiques : c'est tel pain et tel vin qui sont consacrés**. Par conséquent, si le mélange d'un quelconque liquide est assez important pour qu'il s'étende à la totalité du vin consacré et s'y mêle, il y aura quelque chose de numériquement autre, et le sang du Christ n'y demeurera pas. Et si le mélange d'un liquide a trop peu d'importance pour qu'il puisse se diffuser dans le tout, mais seulement dans une partie des aspects, le sang du Christ cessera d'être dans cette partie, tout en demeurant dans l'autre.

Objections

1. Tout ce qui est mélangé à quelque chose en reçoit la qualité. Or aucun liquide ne peut recevoir la qualité des aspects sacramentaux, car il y a là des accidents sans sujet, on l'a dit (a. 1). Il semble donc qu'aucun liquide ne puisse être mêlé aux aspects sacramentaux du vin.

Réponses

1. Innocent III dit dans une *Décrétale* que *les accidents paraissent pour leur part affecter le vin qui est offert : si en effet de l'eau lui était ajoutée, elle prendrait le goût du vin. Il arrive donc que des accidents changent de sujet, tout comme il arrive qu'un sujet échange des accidents. La nature le cède assurément au miracle, et la puissance opère au-delà de l'ordinaire. La chose n'est pourtant pas à comprendre au sens où un accident numériquement identique, qui se trouvait auparavant dans le vin avant la consécration, advient ensuite au vin présenté : ladite mutation résulte d'une action. Car, on l'a dit, les accidents du vin, qui demeurent, prolongent (*retinent*) l'action de la substance : c'est en le modifiant de cette manière qu'ils affectent le liquide ajouté.*

2. Si un liquide est mêlé à ces aspects, il faut qu'advienne à partir d'eux quelque chose d'un. Or la chose n'est possible ni à partir du liquide, qui est une substance, et des aspects sacramentaux, qui sont des accidents ; ni à partir du liquide et du sang du Christ, qui, en raison de son incorruptibilité, n'admet ni accroissement ni diminution. Aucun liquide ne peut donc être mêlé à du vin consacré.

3. Si un liquide est mélangé à du vin consacré, il semble qu'il devient lui-même consacré, tout de même que de l'eau ajoutée à de l'eau bénite devient elle-même bénite. Or le vin consacré est vraiment sang du Christ. Le liquide mélangé le serait donc aussi. Quelque chose deviendrait donc sang du Christ autrement que par la consécration, ce qui est irrecevable. On ne peut donc mêler aucun liquide à du vin consacré.

4. Selon le 1^{er} livre sur *La génération et la corruption*, il n'y aura pas de mélange si l'une des deux choses est complètement détruite (*corrumpatur*). D'une part parce que le grand et le petit sont des différences qui diversifient la quantité, comme le blanc et le noir diversifient la couleur. D'autre part parce que le liquide mélangé, ne rencontrant pas d'obstacle, paraît se diffuser en tout point de l'ensemble : il cesse dès lors d'y avoir là le sang du Christ, qui ne s'y trouve pas ensemble avec une autre substance. Un liquide ne peut donc pas être mêlé à du vin consacré.

2. Le liquide ajouté au vin consacré ne se mélange d'aucune manière à la substance du sang du Christ. Il ne s'en mêle pas moins aux aspects sacramentaux, mais de telle sorte que, après mélange, les aspects susdits disparaissent (*corrumpuntur*), en tout ou en partie, à la manière dont on a dit plus haut (a. 5) que quelque chose pouvait être engendré à partir d'eux. Si leur disparition est totale, la question ne se pose plus, car le tout sera alors uniforme. Mais si la disparition est partielle, il y aura bien une unité dimensionnelle tenant à la continuité de la grandeur, et non point au mode d'être : car une partie en est sans sujet, une autre dans le sujet. C'est ainsi qu'un corps composé de deux métaux sera un unique corps eu égard à sa grandeur, et non pas dans l'ordre de la spécificité naturelle.

3. Innocent III le dit dans la *Décrétale* citée : *Si, après la consécration du calice, on y mêle un autre vin, celui-ci ne devient pas sang, et n'est pas non plus mêlé au sang. Mais, étant mêlé aux accidents du premier vin, il se répand dans tout le corps qui s'y trouve caché, sans gâter ce en quoi il se répand.* Il faut comprendre que c'est le cas lorsque le mélange de liquide étranger n'est pas abondant au point que le sang du Christ cesse d'être sous-jacent au tout. Il est dit en effet *se répandre partout*, non pas du fait d'un contact avec le sang du Christ eu égard aux dimensions qui lui sont propres, mais eu égard aux aspects sacramentaux auxquels il est sous-jacent. – Le cas de l'eau bénite est différent, car sa bénédiction ne produit aucun changement substantiel de l'eau, comme dans la consécration du vin.

4. Certains ont affirmé que, si petite que soit la quantité d'un liquide extérieur mélangé, la substance du sang du Christ cesse d'être sous-jacente au tout. Et cela pour la raison avancée, laquelle toutefois n'est pas cogente. Car le grand et le petit ne diversifient pas la grandeur mesurable eu égard à son essence, mais à la détermination d'une mesure.

Pareillement, un liquide ajouté peut être d'une quantité assez petite pour qu'il soit empêché de se diffuser dans le tout du fait de sa petitesse, et non pas seulement de ses dimensions, lesquelles, tout en étant sans sujet, n'en font pas moins obstacle à l'autre liquide comme le ferait une substance, s'il y en avait une, selon les acquis antérieurs.

Q. 78 La formule de ce sacrement

a. 1 *La formule de ce sacrement est-elle celle-ci : “Ceci est mon corps et Ceci est la coupe de mon sang” ?*

Il semble que non, mais Ambroise dit, dans son livre sur *Les sacrements* : *La consécration se fait moyennant les mots et les propos du Seigneur Jésus. Car tout le reste de ce qui est dit adresse à Dieu la louange, et une prière d'intercession pour le peuple, les rois, et tous les autres. Et lors de l'accomplissement du sacrement, le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais des propos du Christ. C'est donc le propos du Christ qui accomplit le sacrement.*

Ce sacrement diffère des autres à deux égards. D'abord en ce qu'il s'accomplit dans la consécration d'une matière, tandis que l'accomplissement des autres recourt à une matière consacrée. – Ensuite parce que, dans les autres sacrements, la consécration de la matière ne consiste qu'en une bénédiction, qui confère à la matière, à titre d'instrument, une puissance d'ordre spirituel, laquelle peut être transmise à des instruments inanimés par l'intermédiaire de l'instrument animé qu'est le ministre. Or, dans ce sacrement, la consécration de la matière consiste en **un changement miraculeux de substance, qui ne peut être accompli que par Dieu**. C'est pourquoi, dans l'accomplissement de ce sacrement, l'acte du ministre se réduit à la profération des paroles.

Et comme la formulation doit correspondre à la réalité, celle de ce sacrement diffère de celle des autres à deux égards. D'abord parce que la formule des autres implique l'usage d'une matière, telles l'immersion ou la signation, tandis que la formule de ce sacrement n'implique que la consécration d'une matière, qui consiste en une **transsubstantiation**, quand il est dit *Ceci est mon corps*, ou *Ceci est la coupe de mon sang*. – Ensuite parce que, dans la formulation des autres sacrement, le ministre s'exprime personnellement : que ce soit dans la manière d'effectuer le geste comme lorsqu'on dit *Moi, je te baptise* ; ou à la manière d'un commandement, comme dans le sacrement de l'ordre, où l'on dit *Recevez le pouvoir*, etc. ; ou à la manière d'une prière, comme dans le sacrement de l'extrême-onction, où l'on dit *Par cette onction et notre intercession*, etc. Or, la formule de ce sacrement est prononcée au nom du Christ lui-même (*ex persona ipsius Christi*), ce qui donne à comprendre que, dans l'accomplissement de ce sacrement, le ministre ne fait que prononcer les paroles du Christ.

Objections

1. Les mots pertinents pour formuler ce sacrement sont, semble-t-il, ceux par lesquels le Christ a consacré son corps et son sang. Or le Christ avait auparavant béni le pain offert, et c'est ensuite qu'il dit : *Prenez et mangez, ceci est mon corps*, d'après Mt 26, 26. Et il fit de même pour le calice (v. 27-28). Les paroles susdites ne constituent donc pas la formule du sacrement.

Réponses

1. Il y a plus d'une opinion à ce sujet. Certains ont dit que le Christ, qui avait un pouvoir d'excellence sur les sacrements, accomplit celui-ci sans aucune formulation verbale, et prononça ensuite les paroles avec lesquelles d'autres consacrèrent par la suite. C'est ce que semblent faire entendre ces mots d'Innocent III : *On peut tout à fait dire que le Christ a accompli par sa puissance divine, et qu'il a ensuite formulé expressément la manière dont ses successeurs béniraient*. – S'y opposent toutefois explicitement les paroles de l'Évangile selon lesquelles le Christ *a prononcé la bénédiction*, qui ne pouvait manquer de recourir à des mots. Les paroles citées d'Innocent sont plutôt l'expression d'une opinion (*opinative*) que d'une conclusion avérée (*determinative*).

Certains dirent toutefois que la bénédiction en question fut effectuée avec d'autres mots, inconnus de nous. – Ce n'est pas tenable. Car la bénédiction consécratoire est à présent accomplie par la proclamation (*recitationem*) de ce qui eut lieu alors. Par conséquent, si la consécration n'avait pas été alors l'effet de ces paroles, elle ne le serait toujours pas.

C'est ce qui a fait dire à d'autres que ladite bénédiction a elle aussi recouru aux mêmes mots qui l'effectuent aujourd'hui, mais que les Christ les a transmis par deux fois : d'abord en secret pour consacrer, puis ouvertement, pour instruire. – Cela non plus n'est pas tenable. Car le prêtre consacre en prononçant ces paroles non pas comme énoncées par le

Christ lors d'une bénédiction cachée, mais comme prononcées publiquement. Par conséquent, puisque de telles paroles tiennent toute leur puissance du fait que le Christ les a prononcées, il semble que le Christ ait lui aussi consacré en les prononçant ouvertement.

D'autres dirent par suite que les Évangélistes n'ont pas toujours, dans leur récit, suivi l'ordre dans lequel les choses se sont produites, comme le montre Augustin dans son livre sur *L'accord des Évangélistes*. Il faut donc comprendre que l'ordre des choses accomplies peut être présenté ainsi : *Prenant du pain, il le bénit en disant 'Ceci est mon corps', puis le rompit et le donna à ses disciples.* – Or les paroles de l'Évangile peuvent, inchangées, avoir le même sens. Car le participe *en disant* implique une certaine concomitance des paroles prononcées avec ce qui précède. Mais il ne faut pas entendre cette concomitance eu égard seulement à la dernière parole prononcée, comme si le Christ avait proféré ces paroles au moment du don à ses disciples. On peut entendre la concomitance en rapport avec tout ce qui précède, et le sens est alors : *Pendant qu'il bénissait, rompait, et donnait à ses disciples, il dit ces paroles 'Prenez, etc.'*

2. Eusèbe d'Émèse dit que *le prêtre invisible change en son corps des créatures visibles en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps.* C'est donc tout cela qui paraît pertinent pour formuler le sacrement. Et la même raison vaut pour les paroles qui concernent le sang.

2. Dans les mots *Prenez et mangez*, on entend l'usage de la matière consacrée, que ce sacrement ne comporte pas nécessairement, on l'a établi (q. 74, a. 7). Ces paroles ne font donc pas substantiellement partie de la formule.

Le sacrement trouve néanmoins un certain achèvement dans l'usage de la matière consacrée, tout comme une chose trouve dans son opération un accomplissement second, sinon premier : c'est pour autant l'ensemble de ces paroles qui exprime l'accomplissement total de ce sacrement. Et c'est en ce sens qu'Eusèbe a compris que le sacrement était réalisé par ces paroles, autant dans son premier que dans son second accomplissement.

3. La formule baptismale mentionne la personne du ministre et son acte en disant : *Moi, je te baptise.* Or il n'y a dans les paroles susdites aucune mention de la personne du ministre, ni de son acte. Elles ne conviennent donc pas à la formulation du sacrement.

3. Dans le sacrement de baptême, le ministre procède à un geste qui a trait à l'usage de la matière, lequel est essentiel au sacrement, ce qui n'est pas le cas dans celui-ci. On ne peut donc leur appliquer le même raisonnement.

4. La formule sacramentelle suffit à l'accomplissement du sacrement : ainsi le sacrement du baptême peut-il parfois être accompli par la seule profération des paroles, en l'absence de tout le reste. Si donc les paroles susdites sont la formule de ce sacrement, il semble qu'il puisse parfois être accompli par la seule profération des paroles, en l'absence de tout ce qui est dit en outre à la messe. Mais cela semble erroné : car, en l'absence des autres, les paroles en question auraient trait à la personne du prêtre qui les prononce, alors que ce n'est pas en son corps et son sang que sont changés le pain et le vin. Les paroles susdites

4. Certains ont dit que ce sacrement ne pouvait être accompli moyennant la prononciation des paroles susdites, en omettant les autres, principalement celles du canon de la messe – Il y a là une erreur évidente. D'une part en raison du propos d'Ambroise qu'on a cité. D'autre part du fait que le canon de la messe n'est pas le même chez tous, non plus qu'en tout temps : il y en a une diversité de propositions.

Il faut donc dire que, si le prêtre prononçait seulement les paroles susdites avec l'intention d'accomplir ce sacrement, celui-ci le serait, car l'intention ferait que lesdites paroles seraient comprises comme

ne sont donc pas la formulation de ce sacrement.

prononcées au nom du Christ, même si la chose n'était pas exposée au moyen des paroles précédentes. Le prêtre n'en commettrait pas moins un péché grave en accomplissant le sacrement de cette manière, puisqu'il ne respecterait pas le rite ecclésial. Il n'en va pas de même du baptême, qui est un sacrement indispensable, tandis qu'**une nourriture spirituelle peut selon Augustin suppléer le manque du sacrement en question.**

a. 2 La formule correcte pour consacrer le pain est-elle : “Ceci est mon corps” ?

Il semble que non, mais c'est cette formule que le Seigneur a utilisée en consacrant, d'après Mt 26, 26.

Telle est bien la formule correcte pour la consécration du pain. On l'a dit en effet (a. 1) : cette consécration consiste dans **la mutation de la substance du pain en corps du Christ**. Or il faut que la formule du sacrement exprime ce qui s'y produit. La formule de consécration du pain doit par suite exprimer cette mutation même, en laquelle il y a trois choses à considérer : la mutation elle-même, son terme initial, et son terme final.

La mutation peut quant à elle être considérée de deux points de vue : d'une part celui du *devenir*, d'autre part celui de l'être *devenu*. Or cette formule ne devait pas exprimer la mutation du premier point de vue, mais du second. Premièrement parce que, comme on l'a établi (q. 75, a. 7), cette mutation **ne comporte pas de succession** : elle est instantanée, et dans cette sorte de changement, le devenir se ramène à l'être devenu. – Deuxièmement parce que les formules sacramentaires expriment l'effet du sacrement de la même façon que les formules techniques (*formae artificiales*) représentent un effet de l'art. Or une formule technique est à l'image de l'effet ultime auquel tend la visée du technicien (*artificis*) : la formule technique (*forma artis*) dans l'esprit d'un constructeur, c'est principalement le plan (*forma*) de l'édifice construit, et par suite celui de la construction. La formule en question doit donc pour autant exprimer la mutation du point de vue de l'être devenu vers lequel se porte la visée.

La mutation elle-même étant exprimée dans cette formule du point de vue de l'être devenu, il faut que les termes opposés (*extrema*) de la conversion soient signifiés en fonction de ce qu'ils sont dans l'être devenu de celle-ci. Or **le terme final a bien sa propre nature substantielle, quand le terme initial ne demeure pas substantiellement, mais seulement de par ses accidents, qui en font un objet de sensation, identifiable d'après le sens**. Par conséquent, il est correct d'exprimer le terme initial moyennant un pronom démonstratif se rapportant aux accidents sensibles, lesquels demeurent. Le terme final est quant à lui exprimé par un nom signifiant la nature de ce en quoi il y a mutation, à savoir le corps du Christ tout entier, et non point sa seule chair, on l'a dit (q. 76, a. 1, ad 2). Telle est donc la formule la plus correcte : *Ceci est mon corps*.

Objections

1. Ce que la formule du sacrement doit exprimer, c'est son effet. Or l'effet qui advient lors de la consécration du pain, c'est la mutation de la substance du pain en corps du Christ, laquelle s'exprime plutôt par le mot *advient* que par le mot *est*. Dans la formule de consécration, on devrait donc dire : *Ceci devient mon corps*.

2. Dans son livre sur *Les sacrements*, Ambroise dit : *C'est une parole du Christ qui accomplit ce sacrement. Quelle parole ? Celle par laquelle tout a été créé : Dieu ordonna, et le ciel et la terre ont été créés*. La formule la plus correcte de ce sacrement devrait donc recourir à un impératif, pour dire : *Que ceci soit mon corps !*

Réponses

1. Ce n'est pas un devenir qui est l'effet ultime de cette consécration, on l'a dit (c.), mais un « être devenu ». C'est donc plutôt celui-ci qu'il y a à exprimer dans la formule.

2. C'est la parole divine qui a agi dans la création des choses qui agit aussi dans cette consécration, mais différemment ici et là. Car ici, elle agit sacramentellement, c'est-à-dire par la puissance du signe (*secundum vim significationis*). Aussi faut-il que soit signifié dans cette parole l'effet ultime de la consécration, moyennant un verbe à l'indicatif présent. Dans la création des choses, la parole agissait seulement du point de vue de l'efficacité, de par l'efficacité du commandement de sa sagesse. C'est pourquoi, dans la création

des choses, la parole du Seigneur s'exprime à l'impératif, d'après Gn 1, 3 : *Que la lumière soit ! Et la lumière fut.*

3. Le sujet de cette proposition (*locutionis*) dénote ce qui subit la mutation, tandis que le prédicat dénote ce qui en est le terme. Or, de même que la mutation tend à quelque chose de déterminé, puisque qu'il n'y a pas de mutation sinon en corps du Christ, de même ce qui subit la mutation est-il déterminé, puisqu'il n'y a que du pain qui soit changé en corps du Christ. Vu par conséquent qu'il y a un nom en position de prédicat, de même faut-il mettre un nom en position de sujet, et dire : *Ce pain est mon corps.*

4. De même que le terme de la mutation est d'une nature déterminée, puisqu'il s'agit d'un corps, de même l'est-il aussi d'une personne déterminée. Il faut donc, pour préciser la personne, dire : *Ceci est le corps du Christ.*

5. Les termes de la formule ne doivent rien inclure qui n'en relève substantiellement. Il est donc incorrect que certains livres ajoutent la conjonction *car*, qui n'en relève pas substantiellement.

3. Dans cela même que la mutation fait advenir (*in ipso facto esse conversionis*), le terme initial ne conserve pas sa nature substantielle, comme le terme final. Il y a donc une différence.

4. L'adjectif *mon*, qui dénote la première personne, celle de celui qui parle, exprime suffisamment la personne du Christ, au nom de qui (*ex cujus persona*), on l'a vu (a. 1), ces choses-là sont dites.

5. La conjonction *car* a été ajoutée à la formule selon l'usage qui provient, dans l'Église romaine, de l'apôtre saint Pierre. C'était pour assurer l'enchaînement avec les paroles précédentes. Elle ne fait donc pas plus partie de la formule que les paroles précédentes ne constituent celle-ci.

a. 3 La formule correcte pour consacrer le vin est-elle : “Ceci est la coupe de mon sang”, etc. ?

Il semble que la formule correcte ne soit pas : *Ceci est la coupe de mon sang, de l'alliance nouvelle et éternelle (mystère de la foi) qui sera versé pour vous et pour la multitude en rémission des péchés.* Or à cela s'oppose le fait que l'Église, instruite par les Apôtres, recourt à cette formule pour consacrer le vin.

Il y a au sujet de cette formule deux opinions. Selon certains, ce qui est en elle substantiel, c'est seulement l'énoncé : *Ceci est mon sang*, et non pas ce qui suit. – Cela ne semble pourtant pas correct, car ce qui suit, ce sont des précisions sur ce qui précède, à savoir le sang du Christ : elles contribuent donc à l'achèvement de la formule.

C'est ce qui a fait dire à d'autres, et c'est mieux, que tout ce qui suit appartient substantiellement à la formule, jusqu'à ce qui vient ensuite : *Chaque fois que vous aurez fait cela*, qui a trait à l'usage de ce sacrement et ne fait donc pas substantiellement partie de la formule. De là vient que le prêtre, d'une même manière rituelle, à savoir en tenant dans ses mains la coupe, prononce toutes ces paroles. Le chapitre 22 de Luc (v.20) intercale même les paroles suivantes dans les premières : *Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang.*

Il faut donc dire que toutes les paroles susdites font substantiellement partie de la formule. Mais les premières paroles (*Ceci est la coupe de mon sang*) signifient le changement même du vin en sang, à la manière de ce qui a été dit pour consacrer le pain, tandis que les paroles suivantes renvoient à la puissance (*virtus*) du sang versé dans la passion, laquelle opère dans ce sacrement. Cela a dessein de trois choses. Premièrement et principalement en vue d'obtenir l'héritage éternel, selon He 10, 19 : *Son sang nous donne confiance en l'entrée des saints.* C'est cela que désignent les mots *nouvelle et éternelle alliance*. – Deuxièmement en vue d'être rendu juste par grâce, ce qui est un fruit de la foi, d'après Rm 3 25-26 : *Dieu l'a fait intercesseur, moyennant la foi en son sang, afin qu'il soit lui-même juste et rende juste celui qui par la foi appartient à Jésus-Christ.* C'est pour cela qu'on ajoute : *mystère de la foi*. – Troisièmement en vue d'écarter ce qui fait obstacle aux deux choses susdites, à savoir les péchés, d'après He 9, 14 : *Le sang du Christ purifiera nos consciences des œuvres de mort, c'est-à-dire des péchés.* On ajoute à cet égard : *qui sera versé pour vous et pour beaucoup en rémission des péchés.*

Objections

1. Ce qu'on a dit précédemment (q. 76, a. 1-2) le montre : de même que le pain est changé en corps du Christ par la force de la consécration, de même le vin l'est-il en sang du Christ. Or, dans la formule consécatoire, le pain est directement déclaré corps du Christ, sans autre ajout. Ce qui est incorrect dans cette formule, c'est donc que le sang du Christ s'y trouve mentionné indirectement, et la *coupe* directement, dans un ajout qui fait dire : *Ceci est la coupe de mon sang*.

2. Les paroles prononcées lors de la consécration du pain n'ont pas une plus grande efficacité que celles qui le sont lors de la consécration du vin : il s'agit ici et là de paroles du Christ. Or, dès qu'il est dit : *Ceci est mon corps*, la consécration du pain est achevée. Par conséquent, dès qu'il est dit : *Ceci est la coupe de mon sang*, la consécration du vin est achevée. Ce qui suit ne semble donc pas faire substantiellement partie de la formule, dans la mesure notamment où cela a trait à des propriétés du sacrement.

3. La nouvelle alliance paraît relever d'une inspiration intérieure : on le voit à ce qu'en He 8, 8-10, l'apôtre introduit des paroles qui se trouvent en Jr 31, 31 & 33 : *Je conclurai avec la maison d'Israël une alliance nouvelle, en mettant mes lois dans leurs esprits*. Or un sacrement extérieur est opéré de façon visible. Il est donc incorrect de parler d'*alliance nouvelle* dans la formule du sacrement.

Réponses

1. Quand on dit : *Ceci est la coupe de mon sang*, on parle au sens figuré, qu'on peut comprendre de deux façons. D'une part comme une métonymie, qui met le contenant pour le contenu, au sens : *Ceci est mon sang contenu dans la coupe*. Celle-ci est mentionnée ici parce que le sang du Christ est consacré dans ce sacrement en tant que boisson pour les fidèles, ce que n'implique pas la notion de sang : voilà pourquoi ce dernier devait être signifié par un vase approprié à cet usage.

On peut d'autre part l'entendre comme une métaphore, pour autant que la coupe donne à entendre par ressemblance la passion du Christ, qui, à l'instar de la coupe, enivre selon Lm 3, 15 : *Il m'a rempli d'amertume ; il m'a enivré d'absinthe*. C'est pourquoi, en Mt 26, 39, le Seigneur lui-même désigne sa passion comme une coupe, en disant : *Que cette coupe passe loin de moi !* Le sens est alors : *Ceci est la coupe de ma passion*. De celle-ci il est fait mention dans la consécration du sang séparément de celle du corps, parce que c'est la passion qui a causé la séparation du sang et du corps.

2. Du fait que, comme on l'a dit (ad 1 ; q. 76, a. 2 ad 1), le sang consacré séparément figure distinctement (*expresse*) la passion du Christ, c'est dans la consécration du sang qu'il est fait mention de l'effet de la passion plutôt que dans la consécration du corps, qui est le sujet de la passion. C'est ce que signifie aussi le fait que le Seigneur dise : *qui sera livré pour vous*, comme s'il disait : *qui pour vous subira la passion*.

3. On dispose d'un héritage par testament. Or Dieu a disposé que l'héritage céleste serait donné aux humains par la puissance du sang de Jésus-Christ, car, selon He 9, 16 : *Quand il y a un testament, il faut qu'intervienne la mort du testateur*. Mais c'est de deux façons que le sang du Christ a été présenté aux humains. D'abord d'une façon figurative, propre à l'ancienne Alliance. C'est pourquoi l'apôtre conclut au même endroit (v. 18) : *Pour autant la première Alliance n'a-t-elle pas non plus été scellée sinon dans le sang*. C'est ce que montre le fait que, comme on le lit en Ex 24, 7-8, Moïse, après avoir lu tout ce que commande la Loi, aspergea le peuple en disant : *Ceci est le sang de l'alliance que Dieu vous a prescrite*.

Il a ensuite été montré dans sa véritable réalité : c'est le propre de la Nouvelle Alliance. Voilà pourquoi l'apôtre commence par dire, au même endroit (v. 15) : *Le Christ est pour autant le médiateur de la Nouvelle Alliance, afin que, par l'événement de sa mort, ceux qui ont été appelés à l'héritage éternel reçoivent la contrepartie qui leur est promise (repromissionem)*. On parle ici par suite du sang de la Nouvelle Alliance, parce qu'il n'est plus présenté de manière figurative, mais en vérité. D'où

l'ajout : *qui sera versé pour vous*. – Et l'inspiration intérieure vient de la puissance du sang, dans la mesure où c'est par la passion du Christ que nous sommes rendus justes.

4. On appelle nouveau ce qui est proche du début de son existence. Or il n'y a pas de début d'existence de ce qui est éternel. Il est donc incorrect de dire *nouvelle et éternelle*, car cela paraît impliquer contradiction.

5. Il faut retirer aux humains les occasions d'errer, selon Is 57, 14 : *Ôtez les obstacles du chemin de mon peuple*. Or certains ont erré en jugeant que c'est seulement de façon mystique que le corps et le sang se trouvent dans ce sacrement (q. 75, a. 1). Il est donc incorrect que la formule parle du *mystère de la foi*.

6. On l'a dit plus haut (q. 73, a. 3 ad 3 ; q. 74, a. 4, arg. 3) : de même que le baptême est le *sacrement de la foi*, de même l'Eucharistie est le *sacrement de la charité*. La formule devait donc mentionner la *charité* plutôt que la *foi*.

7. Qu'il s'agisse du corps ou du sang, ce sacrement est un mémorial de la passion du Seigneur, d'après 1 Co 11, 26 : *Chaque fois que vous mangerez ce pain et boirez cette coupe, vous annoncerez la mort du Seigneur*. La passion du Christ et son fruit n'avaient donc pas à être mentionnés dans la formule de consécration du sang plus que dans celle du corps, du fait notamment qu'en Lc 22, 19, le Seigneur avait dit : *Ceci est mon corps, qui sera livré pour vous* (1 Co 11, 24).

8. On l'a établi plus haut (q. 48, a. 2 ; q. 49, a. 3) : la passion du Christ était suffisamment au bénéfice de tous, mais ne le fut efficacement que pour beaucoup. Il fallait donc dire : *sera versé pour tous*, ou *pour beaucoup*, sans ajouter *pour vous*.

9. Les paroles qui réalisent ce sacrement tiennent leur efficacité de leur institution par le Christ. Or aucun évangéliste ne rapporte que le Christ ait prononcé toutes ces paroles. Telle n'est donc pas la formule correcte pour consacrer le vin.

4. Cette alliance est nouvelle eu égard à sa présentation. Mais elle est dite éternelle eu égard autant à sa préordination divine qu'à l'héritage éternel qui en est la disposition testamentaire. En outre, la personne même du Christ, par le sang duquel l'alliance est scellée, est éternelle.

5. Il est question ici de *mystère* non pas pour exclure le caractère de réalité véritable, mais pour faire voir le caractère caché. Car c'est de manière cachée que le sang même du Christ se trouve dans ce sacrement, et que la passion même du Christ a été figurée dans l'ancienne Alliance.

6. On parle du *sacrement de la foi* comme d'un objet de foi : car **c'est la foi seule qui soutient que le sang du Christ se trouve d'une manière véritablement réelle dans ce sacrement**. C'est aussi moyennant la foi que la passion même du Christ rend juste. Et le baptême est appelé *sacrement de la foi* parce qu'il est une sorte de confession (*protestatio*) de la foi. – Celui-ci est quant à lui le *sacrement de la charité*, d'une façon à la fois figurative et effective.

7. On l'a dit (ad 2) : le sang consacré séparément du corps renvoie plus distinctement à la passion du Christ. Voilà pourquoi c'est dans la consécration du sang qu'il est fait mention de la passion du Christ et de son fruit, plutôt que dans la consécration du corps.

8. Le sang de la passion du Christ a une efficacité non seulement chez les Juifs élus, auxquels a été présenté le sang de l'ancienne Alliance, mais aussi chez les païens ; non seulement chez les prêtres, qui accomplissent ce sacrement, ou chez les autres qui le reçoivent, mais aussi chez tous ceux à qui il est offert. Aussi dit-il à dessein : *pour vous* les Juifs, *et pour beaucoup*, à savoir les païens ; ou bien : *pour vous* qui le mangez, *et pour beaucoup*, à qui il est offert.

9. Les Évangélistes ne visaient pas à transmettre des formules sacramentaires qui, dans la primitive Église, devaient être dissimulées, selon Denys à la fin de ses *Hiérarchies ecclésiastiques*. Leur visée était de mettre à l'abri leur enquête au sujet du Christ.

Presque toutes ces paroles n'en peuvent pas moins être tirées de multiples passages de l'Écriture. Les mots *Ceci est la coupe* se trouvent en Lc 22, 20 et

en 1 Co 11, 25. En Mt 26, 28, on lit : *Ceci est mon sang, celui de la nouvelle Alliance, qui sera versé pour une multitude en rémission des péchés.* — Les ajouts d'éternel, puis de mystère de la foi, viennent d'une tradition du Seigneur qui parvint à l'Église par l'intermédiaire des Apôtres, selon 1 Co 11, 23 : *Moi, c'est du Seigneur que j'ai reçu ce que je vous ai transmis.*

a. 4 *Y a-t-il dans les formulations susdites une puissance créée qui opère la consécration ?*

Il semble que non, mais dans son livre sur *Les Sacrements*, Ambroise dit en sens contraire : *S'il y a dans les paroles (sermone) du Seigneur une puissance propre à faire commencer d'être ce qui n'était pas, combien n'est-il pas plus efficace (operativus) en faisant que des choses qui étaient soient, et qu'elles soient changées en autre chose ! C'est ainsi que ce qui était pain avant la consécration est corps du Christ aussitôt après la consécration, parce que les paroles du Christ changent la créature.*

Certains (cf. q. 72, a. 1) ont dit qu'il n'y avait aucune puissance créée dans les paroles susdites de la transsubstantiation, ni dans les autres formules sacramentaires, non plus que dans les sacrements eux-mêmes, afin qu'ils produisent leurs effets. — Cela, on l'a dit, s'oppose aux propos des saints, et contrevient tout autant à la dignité des sacrements de la Loi nouvelle. Pour autant, ce sacrement ayant, comme on l'a dit (q. 75, a. 3), une dignité supérieure à celle des autres, il s'ensuit qu'il y a dans sa formule sacramentaire une puissance créée d'accomplir la mutation qui lui est propre, mais une puissance instrumentale, comme on l'a dit des autres sacrements (q. 62, a. 3-4). Comme en effet ces paroles sont prononcées au nom du Christ, elles reçoivent de son injonction une puissance instrumentale qui vient du Christ, tout de même que ses autres faits et dires ont, à titre d'instruments, une puissance salvifique, ainsi qu'on l'a dit (q. 48, a. 6 ; q. 36, a. 1 ad 3).

Objections

1. Jean de Damas dit dans son 4^{ème} livre : *C'est par la seule puissance de l'Esprit Saint que s'effectue la mutation du pain en corps du Christ.* Or la puissance de l'Esprit Saint est incréée. Il n'y a donc aucune puissance créée de ces paroles qui accomplisse ce sacrement.

2. Les œuvres miraculeuses ne sont celles d'aucune puissance créée, mais de la seule puissance divine, comme on l'a établi en 1^{ère} Partie (q. 110, a. 4). Or la mutation du pain et du vin en corps et sang du Christ est une œuvre non moins miraculeuse que la création des choses, voire de la formation du corps du Christ au ventre de la Vierge, qu'aucune puissance créée ne pouvait faire advenir. Ce sacrement ne tient donc pas sa consécration d'une puissance créée des paroles en question.

3. Lesdites paroles ne sont pas simples, mais composées d'une multitude d'éléments ; et elles ne sont pas prononcées toutes à la fois, mais successivement. Or la mutation susdite, on l'a dit (q. 75, a. 7), est instantanée : elle doit par conséquent être l'effet d'une puissance simple, et ne se produit donc pas de par la puissance de ces paroles.

Réponses

1. Dire que c'est par la seule puissance de l'Esprit Saint que le pain est changé en corps du Christ n'exclut pas la puissance instrumentale qui se trouve dans cette formule sacramentaire : dire de même que c'est le forgeron seul qui fabrique le couteau, cela n'exclut pas la puissance du marteau.

2. Aucune créature ne peut produire des œuvres miraculeuses à titre d'agent principal : elle peut néanmoins en accomplir à titre d'instrument, tout de même que le toucher même de la main du Christ guérissait le lépreux. C'est de cette manière que ses paroles changent le pain en corps du Christ. Il ne pouvait assurément, lors de la conception du corps du Christ, par laquelle son corps était formé, que quelque chose provenant du corps du Christ ait une puissance instrumentale de former son propre corps. Dans la création non plus il n'y avait pas d'extrême auquel l'action instrumentale d'une créature pût aboutir. Il n'en va donc pas pareillement.

3. Les paroles susdites, par lesquelles la consécration s'accomplit, opèrent sacramentellement. C'est pourquoi la puissance de transmutation qui réside dans ces formules sacramentaires s'ensuit de leur signification, qui trouve son achèvement dans la prononciation du dernier mot (*ultimae dictionis*). Ainsi est-ce au dernier instant de la prononciation des mots (*verborum*) que les paroles (*verba*) susdites, ordonnées

néanmoins à celles qui précèdent, acquièrent cette puissance. Et celle-ci est simple eu égard à ce qui est signifié, même s'il y a de la composition dans les paroles proférés extérieurement.

a. 5 Les formulations susdites sont-elles vraies ?

Il semble que non, mais ces paroles sont prononcées au nom du Christ (*ex persona Christi*), qui dit de lui-même en Jn 14, 16 : *Je suis la vérité*.

Il y a eu plus d'une opinion à ce sujet. Certains ont dit que, dans la phrase *Ceci est mon corps*, le mot *ceci* implique une désignation conçue, et non pas réalisée, car l'intégralité de la phrase est prise matériellement, étant prononcée sur un mode narratif : le prêtre rapporte en effet que le Christ a dit *Ceci est mon corps*.

Or cela n'est pas tenable. Car alors, les paroles ne s'appliqueraient pas à la matière corporelle présente, et le sacrement ne serait pas accompli. Augustin dit en effet dans son *Commentaire sur Jean* [15, 3] : *La parole atteint l'élément et il devient sacrement*. — Par là n'est pas du tout évitée la difficulté que comporte cette question : les mêmes arguments demeurent quant à la première fois où le Christ a prononcé ces paroles, car il est évident qu'elles n'étaient pas prises matériellement, mais pour leur sens. Il faut donc dire que, même lorsqu'elles sont prononcées par un prêtre, c'est pour leur sens, et non point seulement matériellement, qu'elles sont reçues. Ne s'oppose pas à cela le fait que le prêtre les prononce aussi sur un mode narratif en tant qu'elles ont été dites par le Christ. C'est qu'en raison de la puissance infinie du Christ, de même que le contact de sa chair conférait une puissance régénérative non seulement aux eaux qu'il touchait, mais à toutes celles qui sont partout sur la terre et pour tous les siècles à venir, de même aussi ces paroles, pour avoir été prononcées par le Christ lui-même, ont-elles reçu un pouvoir de consacrer (*virtutem consecrativam*) quel que soit le prêtre qui les prononce, comme si c'était le Christ qui, présent, les prononçait.

C'est ce qui a fait dire à d'autres que le mot *ceci*, dans cette phrase, est une désignation à l'endroit non pas du sens, mais de l'intellect. La signification serait alors : *Ceci est mon corps* veut dire *Ce qui est désigné par 'ceci' est mon corps*.

Mais cela n'est pas tenable. Puisqu'en effet, dans les sacrements, se réalise ce qui est signifié, cette formulation ne ferait pas que le corps du Christ soit véritablement dans ce sacrement, mais seulement de manière symbolique (*sicut in signo*), ce qui, on l'a dit (q. 75, a. 1), est hérétique.

Aussi bien d'autres dirent-ils que le mot *ceci* est une désignation adressée au sens, mais que celle-ci ne s'entend pas à l'instant où ce mot est prononcé, mais au dernier instant de la phrase : c'est comme, lorsque quelqu'un dit *Maintenant je me tais*, l'adverbe *maintenant* fait signe en direction de l'instant qui suit immédiatement la phrase. Le sens est en effet : *Sitôt ces paroles dites, je me tais*.

Or cela n'est pas tenable. Car alors, le sens de la phrase en question est : *Mon corps est mon corps*. Ce n'est pas là ce que fait la phrase susdite, car il en était ainsi même avant que la phrase ne soit prononcée. Ce n'est donc pas cela que la phrase en question signifie.

Aussi faut-il dire autrement que, ainsi qu'on l'a dit (a. 4), cette phrase a le pouvoir de produire (*virtutem factivam*) la mutation du pain en corps du Christ. Elle a avec d'autres phrases, qui n'ont qu'un pouvoir de signifier, et non pas de produire, le même rapport qu'une conception de l'intellect pratique, productrice de réalité, avec une conception de notre intellect théorique, qui est reçue du réel : car *les mots sont les signes des concepts*, d'après Aristote. Pour autant, de même que la conception de l'intellect pratique ne présuppose pas la chose conçue, mais la produit, de même la vérité de la phrase en question ne présuppose-t-elle pas la chose signifiée, mais la produit : tel est le rapport de la parole divine aux choses qui sont créées par elle. La mutation en question ne se produit pas de manière successive, mais instantanément, on l'a dit (q. 75, a. 7). Aussi faut-il entendre la phrase susdite en référence au dernier instant de la prononciation des mots. Non point pourtant au sens où serait présupposé du côté de son sujet (*ex parte subjecti*) ce qui est le terme de la mutation, à savoir que le corps du Christ est le corps du Christ ; non plus que ce qui précédait la mutation, à savoir du pain ; mais ce qui se rapporte ordinairement à l'un et à l'autre, à savoir ce que ces aspects renferment généralement. Lesdites paroles ne font pas que le corps du Christ soit le corps du Christ ; ni que du pain soit corps du Christ ; mais que ce qui est renfermé sous ces aspects, et qui était auparavant du pain, est le corps du Christ. Pour autant est-ce à dessein que le Seigneur ne dit pas *Ce pain est mon corps*, qui correspondrait au sens de la deuxième opinion ; non plus que *Mon corps que voici est mon corps*, ce qui correspondrait au sens de la troisième ; mais, d'une manière générale, *Ceci est mon corps*, sans ajouter aucun nom du côté du sujet, mais seulement un pronom, qui signifie la substance en général, sans qualité, ou forme déterminée.

Objections

1. Lorsqu'il est dit *Ceci est mon corps*, le terme *ceci* dénote une substance. Or, d'après ce qu'on a dit, quand le pronom *ceci* est prononcé, il y a encore la substance du pain, puisque la transsubstantiation a lieu à la fin de la prononciation des paroles. Mais la proposition *Du pain est corps du Christ* est fausse. Fausse aussi par conséquent la proposition *Ceci est mon corps*.

2. Le pronom *ceci* sert à montrer au sens. Or les aspects sensibles inhérents à ce sacrement ne sont pas plus le corps du Christ qu'ils ne sont des accidents du corps du Christ. Il ne peut donc pas être vrai de dire *Ceci est mon corps*.

3. On l'a dit (a. 4 ad 3) : c'est par leur signification que ces paroles accomplissent la mutation du pain en corps du Christ. Or une cause efficiente est objet d'intellection avant son effet. La signification de ces paroles est donc objet d'intellection avant la mutation du pain en corps du Christ, tandis qu'avant la mutation, il est faux de dire *Ceci est mon corps*. Il faut donc juger que c'est absolument (*simpliciter*) faux. Et la même raison vaut pour la phrase *Ceci est la coupe de mon sang*, etc.

Réponses

1. Le mot *ceci* désigne une substance, mais sans détermination de sa nature propre, comme on l'a dit.

2. Le pronom *ceci* ne désigne pas les accidents eux-mêmes, mais la substance renfermée sous les accidents, laquelle a été d'abord du pain, et puis est corps du Christ, lequel, sans recevoir forme des accidents, n'en est pas moins renfermé sous eux.

3. La signification de la phrase en question est l'objet d'une intellection qui précède la chose signifiée selon l'ordre de la nature, tout comme une cause est naturellement antérieure à son effet, mais non point pourtant chronologiquement, car il y a simultanéité de la cause en question et de son effet. Et cela suffit pour que la phrase soit vraie.

a. 6 La formule qui consacre le pain atteint-elle son effet avant que ne s'achève celle qui consacre le vin ?

Il semble que la formule consécrationnaire du pain reste sans effet jusqu'à ce que celle du vin ait pris fin, mais l'hostie est donnée à adorer au peuple dès que les paroles consacrant le pain ont été dites. Il n'en serait rien s'il n'y avait pas là le corps du Christ, car cela serait alors une forme d'idolâtrie. Les paroles consécrationnaires produisent donc leur effet avant que celles qui consacrent le vin ne soient prononcées.

Certains docteurs anciens ont dit que ces deux formules, qui consacrent le pain et le vin, agissent en attente l'une de l'autre, en sorte que la première ne produit pas totalement son effet avant que la seconde ne soit prononcée.

Cela n'est pourtant pas tenable. Car, on l'a dit (a. 5 ad 3), la vérité de la phrase *Ceci est mon corps* exige, du fait que le verbe est au présent, que la réalité signifiée soit concomitante à la signification même de la phrase : autrement, si la réalité signifiée était attendue comme à venir, c'est un verbe au futur qui serait énoncé (*apponeretur*) et non pas un verbe au présent : on ne dirait pas *Ceci est mon corps*, mais *Ceci sera mon corps*. Or la sens de cette phrase est complet dès lors que ces mots sont complètement prononcés. Il faut donc que la réalité signifiée soit dès lors présente, ce qui est précisément l'effet de ce sacrement, sans quoi la phrase ne serait pas vraie. — La position en question est en outre contraire au rite de l'Église, qui adore le corps du Christ aussitôt après que les mots ont été prononcés.

Il faut dire par conséquent que la première formule n'attend pas la seconde pour agir, mais qu'elle produit d'emblée son effet.

Objections

1. De même que le corps du Christ commence d'être dans ce sacrement moyennant la consécration du pain, de même son sang commence-t-il d'y être moyennant celle du vin. Si donc les paroles consacrant le pain avaient leur effet avant celles qui consacrent le vin, il s'ensuivrait que le corps du Christ

Réponses

1. Pour cette raison, ceux qui ont pris la position susdite paraissent s'être trompés. Il faut donc comprendre que, une fois le pain consacré, le corps du Christ est bien là par le pouvoir du sacrement, et son sang du fait qu'ils vont réellement ensemble (*ex reali concomitantia*). Mais ensuite, après la consécration du

commencerait d'être dans le sacrement à l'état ex-sangue, ce qui est irrecevable.

2. D'un sacrement unique l'achèvement est unique. Bien que le baptême comporte trois immersions, la première n'en produit pas pour autant son effet jusqu'à ce que la troisième ait pris fin. Or, on l'a dit plus haut (q. 73, a. 2), ce sacrement est unique dans sa totalité. Les paroles qui consacrent le pain ne produisent donc pas leur effet sans les paroles sacramentaires qui consacrent le vin.

3. La formule de la consécration du pain comporte elle-même plusieurs mots, dont les premiers ne produisent d'effet que lorsque le dernier a été prononcé, on l'a dit (a. 4 ad 3 ; a. 5 arg. 1 ; q. 75 a. 2 & 7). Donc, pour la même raison, les paroles qui consacrent le corps du Christ n'ont pas d'effet tant que celles qui consacrent son sang aient été prononcées.

vin, le sang du Christ, inversement, est là de par le pouvoir du sacrement, et son corps parce que les deux vont réellement ensemble, en sorte que le Christ se trouve tout entier sous l'un et l'autre aspect, comme on l'a dit plus haut (q. 76, a. 2).

2. On l'a dit plus haut (q. 73, a. 2), ce sacrement a une unité d'achèvement (*est unum perfectione*), dans la mesure où il comporte deux éléments constitutifs, la nourriture et la boisson, qui ont chacun son achèvement propre. Les trois immersions baptismales sont quant à elles ordonnées à un unique effet. Il y a donc une différence.

3. Les divers mots de la formule consécrationnaire du pain contribuent à la vérité d'une unique phrase, ce qui n'est pas le cas de ceux des diverses formules. Il y a donc une différence.